"Com Parente Não se Neguceia"
O Campesinato Como Ordem Moral

KLAAS WOORTMANN

Introdução

Meu objetivo neste artigo é ensaiar uma primeira aproximação, a partir da etnografia brasileira do campesinato, ao que chamo de ética camponesa, constitutiva de uma ordem moral, isto é, de uma forma de perceber as relações dos homens entre si e com as coisas, notadamente, a terra. Tal perspectiva possui algumas implicações relativas ao modo de construir o campesinato.

1. Homo oeconomicus ou Homo moralis? O Problema da Construção

Com grande freqüência, particularmente no Brasil, o campesinato foi construído como uma economia. Não nego o fato de que ele pode ser entendido através da análise de sua lógica econômica, ou da lógica da produção-reprodução no plano das estratégias econômicas, do modo como organiza os fatores de produção ao seu alcance, ou do modo como articula os supostos da produção. Pode-se entender o camponês através da noção do modo de produção, ainda que a aplicação desse conceito envolva dificuldades teóricas. Pode-se também entendê-lo como produzido-reproduzido pela lógica do capital ao qual se subordina.

Meu intento, porém, não é o de surpreender o campesinato através de sua economia, mas está mais próximo da idéia de uma *sociedade* camponesa. Os dois planos não são, é claro, separáveis, mas podem receber ênfases diferentes. Para usar um exemplo clássico, Chayanov (1966) se concentra na

Anuário Antropológico/87
Editora Universidade de Brasília/Tempo Brasileiro, 1990

análise da família camponesa. Mas ele constrói uma família (melhor dizendo, um grupo doméstico) "economicizada", vista como uma unidade de força de trabalho e, ao mesmo tempo, como uma realidade demográfica. Sahlins (1978), em contraposição, parte da noção chayanoviana de um modo de produção doméstico, mas como que "deseconomiciza" sua perspectiva, colocando-a no contexto de um contrato social fundado na reciprocidade enquanto valor.

Meu objetivo não é tratar o camponês como um "pequeno produtor", objeto de uma análise objetiva de sua objetividade, mas tentar uma interpretação subjetiva – pois trata-se da minha perspectiva – de sua subjetividade. Neste plano, por exemplo, o conceito de valor-de-uso ganha outro valor: o de uso enquanto valor. Passa a significar uma categoria do discurso acadêmico que expressa um valor do discurso camponês; um componente da ética camponesa, uma forma "aristotélica" de representação da atividade econômica. Neste contexto, a economia camponesa é pensada mais como *oeconomia* do que como *economics*; mais como *oikos* (Polanyi, 1971; Taussig, 1983). Nessa perspectiva, não se vê a terra como objeto de trabalho, mas como expressão de uma moralidade; não em sua exterioridade como fator de produção, mas como algo pensado e representado no contexto de valorações éticas. Vê-se a terra, não como natureza sobre a qual se projeta o trabalho de um grupo doméstico, mas como patrimônio da família, sobre a qual se faz o trabalho que constrói a família enquanto valor. Como patrimônio, ou como dádiva de Deus, a terra não é simples coisa ou mercadoria.

Estou tratando, pois, de valores sociais; não do valor-trabalho, mas do trabalho enquanto um valor ético. Esta tentativa se afasta, portanto, da tendência economicista que vê o campesinato como um modo de produção com sua lógica própria ou como o resultado de determinações impostas pela lógica do capital, mesmo porque, como ressalta Taussig (1983: 10), se o mercado domina o campesinato, ele não o organiza. Afasto-me também dos estudos monográficos, ainda que os retenha como etnografias de base, pois não me ocupo de qualquer grupo social delimitado no tempo e no espaço, isto é, com qualquer grupo historicamente dado. Ocupo-me de uma qualidade: a *campesinidade* , que suponho comum a diferentes lugares e tempos. Nem por isso, todavia, a história está ausente, como procurarei mostrar no desenrolar deste trabalho.

Na perspectiva que adoto, a família, que é um dos pontos centrais deste artigo, não é vista chayanovianamente como um *pool* de força de trabalho, variável ao longo do ciclo de desenvolvimento do grupo doméstico, mas como

um valor, o valor-família, permanente no tempo. Isto significa que não estou me ocupando da "pequena produção". Não me centro na produção de bens materiais *pela* família, mas com a produção cultural *da* família enquanto valor. O que interessa aqui é menos a teoria de um tipo de economia do que a de um tipo de sociedade. Trata-se, por outro lado, da construção de um *tipo* , apreendido através das conexões de sentido que são significativas para os sujeitos, e nem todos os "pequenos produtores" são camponeses ou partilham igualmente da ética que procuro examinar no decorrer deste artigo.

Prefiro então falar não de camponeses, mas de *campesinidade,* entendida como uma qualidade presente em maior ou menor grau em distintos grupos específicos. Se há uma relação entre formas históricas de produção e essa qualidade, tal relação não é, contudo, mecânica. O que tenho em vista é uma configuração modelar, mas é preciso não esquecer, sob risco de reificação, que pequenos produtores concretos não são tipos, mas sujeitos históricos e que as situações empíricas observadas, por serem históricas, são ambíguas. De fato, pode-se perceber a história como uma contínua produção e resolução de ambigüidades. Modelos nunca são "iguais à realidade", se por essa última se entende a concretude histórica que é, essencialmente, movimento.

É possível imaginar um contínuo, que tanto pode ser pensado no tempo como no espaço, ao longo do qual se movem os pequenos produtores, desde um pólo de máxima até outro de mínima campesinidade. Um tal contínuo foi proposto por Velho (1982), mas dentro de uma perspectiva distinta daquela que pretendo desenvolver. O contínuo imaginado por Velho, ao longo de um espaço/tempo que encontra na frente de expansão amazônica seu pólo máximo, e na *plantation* seu pólo mínimo, se funda na integração ao mercado, às tendências dominantes na sociedade global e à proletarização.

Minha perspectiva é outra: penso uma "grande transformação", conjugando a perspectiva de Polanyi (1971) com as de Tawney(1964) sobre transformações religiosas, e de Dumont (1977) relativas à constituição da modernidade. Essa transformação liga-se à economia de mercado (à invenção do mercado, segundo Polanyi) e à proletarização, mas o que me interessa, como já disse, são valores, isto é, subjetividades, mais do que relações sociais objetivas. A campesinidade pode ser apreendida de forma mais clara, em alguns casos, justamente nas situações menos camponesas, de um ponto de vista objetivo. Se a *plantation* é o locus onde as relações de produção correspondem ao mínimo objetivo, é precisamente neste contexto que a campesinidade pode aflorar de maneira extremada no plano das representações e dos valores. É o caso do pacto com o Diabo, estudado por Taussig (1983): um con-

trato anti-social, uma troca que termina todas as trocas, através do qual se simbolizam os valores de uma ética camponesa. Tal situação pode ser pensada como uma espécie de campesinidade agonística, uma situação de crise em que se tornam manifestas e mais conscientes as categorias que organizam a ética camponesa. Numa situação máxima, quanto às relações sociais objetivas, tais representações poderiam estar como que adormecidas e naturalizadas, latentes, pela própria correspondência entre o plano das relações sociais e o plano dos valores. Situações de crise social são, provavelmente, situações de agudização consciente de valores tradicionais[1].

A situação estudada por Velho (1972) revela que a frente de expansão é um contexto onde são trabalhados conscientemente valores tradicionais. Mas a frente de expansão não é uma situação tradicional, e sim, uma situação de reconstrução da tradição, onde a campesinidade é um projeto. É, por assim dizer, um vir-a-ser ao mesmo tempo novo e velho. É significativo que, no caso estudado por Taussig (1983) o camponês proletarizado, transferido de uma ordem moral para uma ordem econômica, procura o Diabo para se dizer camponês, num jogo de inversão simbólica, enquanto que, no caso estudado por Velho (1972), o camponês ameaçado de proletarização pela Lei do Cão, e re-campesinizado na frente de expansão, foge da Besta-fera que reinstaura o cativeiro[2]. Pode-se ver então que, de acordo com a leitura que faço, os dois pólos do contínuo acabam se encontrando.

A ambigüidade histórica a que me referi é também ressaltada por Velho (1983) com relação a camponeses da Amazônia, onde, como diz o autor, a realidade convive com a indubitável presença de concepções aparentemente antitéticas, num campo de força caracterizado pela ambigüidade. Na Amazônia, convivem concepções sobre a terra que chamo de morais (terra enquanto valor-de-uso) com concepções utilitaristas mercantis. Não encontramos, então, camponeses puros, mas uma campesinidade em graus distintos de articulação ambígua com a modernidade.

Práticas aparentemente semelhantes podem ter conteúdos radicalmente opostos. No Centro-Oeste (região que vem passando por rápida moderniza-

---

1. Uma situação análoga foi trabalhada por Delbos (1982). A autora surpreende as mais fortes representações morais do trabalho, características do que chamo de campesinidade, em grupos e pessoas que já não são mais camponesas quanto às relações de produção, isto é, entre assalariados, inclusive urbanos.

2. Nas representações camponesas do Nordeste, a proletarização e a escravidão se fundem e se expressam pela categoria *cativeiro*.

ção) se encontram posseiros movidos por uma racionalidade secularizada e por um espírito de cálculo que realizam uma acumulação pela capitalização de sua própria expropriação. A invasão de terras tem aí uma razão econômica, maximizante. No Paraná, em contrapartida, encontramos invasores, descendentes de colonos europeus (alemães, italianos, poloneses) que buscam restaurar uma tradição centrada no valor-família e no parentesco. Fazem-no a partir de uma prática (invasão) aparentemente "subversiva", na medida em que se opõe ao princípio da propriedade mercantil, este último profundamente subversivo na história moderna do Ocidente (Polanyi, 1971). Subverte-se, no caso, a ordem econômica para reinstalar a ordem moral[3]

A integração no mercado, por outro lado, não significa, necessariamente, uma baixa campesinidade. Colonos teuto-brasileiros do Sul do país de há muito produzem para o mercado, tendo se configurado, no passado, como exportadores de alimentos para a Europa. Sua ordem social é, no entanto, de caráter mais holista do que individualista; para eles a terra não é mercadoria, e sim, patrimônio da família (mais precisamente da Casa-Tronco), e garantir sua integridade é ponto de honra para pessoas morais governadas pelo senso de honra[4] Tal como os camponeses franceses estudados por Bourdieu (1962), organizados pela *maison* (equivalente à Casa-Tronco), a terra-patrimônio se sobrepõe ao indivíduo; este é prisioneiro daquela, na medida em que ela expressa o valor-família, visto este último como manifestação específica do valor-hierarquia, no sentido que lhe atribui Dumont (1985). Produzir, então, para o mercado não significa, necessariamente, modernidade no plano do valor. Produzir para o mercado não significa tampouco estar integrado ao mercado (Tepicht, 1973) e muito menos estar integrado à sociedade nacional, no que se refere às tendências dominantes desta. Não significa nem mesmo pertencer à nação, como mostra Delbos (1982).

Imaginar um modelo generalizante cuja base empírica envolve diferentes momentos no tempo e no espaço, como, por exemplo, o Nordeste brasileiro atual, a Europa medieval e a Antiguidade greco-romana, pode parecer uma construção ahistórica. Na realidade, porém, significa lidar com a história. Todo

---

3. Muito significativamente, do ponto de vista desta interpretação, as terras invadidas são concebidas como *terra de casamento*. A invasão visa constituir unidades sociais coerentes com os valores do colono, como resposta a uma situação que impossibilita a transmissão do patrimônio. Visto de outro ângulo, esse movimento social objetiva criar as condições de constituição do *pai* e da *família*. (Vianna, 1986).

4. Sobre as noções de ponto de honra e de senso de honra, ver Bourdieu (1977).

colono, sitiante, posseiro, etc. de carne e osso é ao mesmo tempo, construtor da história e construído por ela e, portanto, um ser em contínua transformação[5]. Se a história é produtora de ambigüidades, cada pessoa é igualmente ambígua, na medida em que a história individual encerra a história geral da sociedade. Abstratamente, cada indivíduo ou grupo localiza-se num ponto variável ao longo da linha que une os dois pólos do contínuo[6] Tanto há grupos coletivamente localizados em distintos pontos (o que pode corresponder a distintas regiões do país, isto é, a espaços contemporâneos, mas de distintas temporalidades) como há indivíduos num mesmo grupo e região diversamente localizados nesse contínuo. Como já disse, pode-se surpreender a campesinidade na frente de expansão, refúgio face ao "cativeiro da Besta-fera" (Velho, 1972), ou lugar da "terra de Deus". Mas, pode-se igualmente surpreendê-la em plena *plantation* (Taussig, 1983).

Na Amazônia, como se viu, convivem ambigüamente concepções que se podem chamar morais e concepções utilitaristas mercantis (Velho, 1983). No Nordeste, encontram-se indivíduos secularizados, voltados para o lucro mercantil, ao lado de outros cujas disposições são orientadas por um *habitus* tradicional.

O modelo que imagino lida, portanto, com seres históricos e não deve dar margem a reificações. Ele é também histórico na medida em que a passagem de uma ordem moral para uma ordem econômica é, efetivamente, um processo multissecular por onde passa todo o mundo ocidental e já antevisto por Aristóteles quando este descobre a economia, na feliz expressão de Polanyi (1975). Trata-se de uma grande revolução em toda a cosmologia ocidental, epitomizada, talvez, na "revolução newtoniana" (Burtt, 1983). Passa-se de uma ordem de primazia da lei dos homens para a primazia da lei das coisas; de um universo relacional para um universo atomizado; da sociedade para a economia.

A trajetória camponesa não é, contudo, linear. Um movimento que se dirige a uma dimensão da modernidade pode ser, ele mesmo, necessário para que haja um outro movimento, o de reconstituir a tradição. A estrada principal que conduz à modernidade (individualização, secularização, racionalidade)

5. Por outro lado, distintas manifestações de campesinidade, em tempos e lugares diferenciados e, portanto, em contextos culturais particulares, podem ser vistas como "transformações" de uma matriz básica.

6. A noção de contínuo não implica a idéia de uma evolução unilinear, nem de uma irreversibilidade histórica.

abre variantes que reconstroem a ordem tradicional, ou a exacerbam, como nos chamados "movimentos messiânicos" e nos milenarismos. Outras vezes, é pelo engajamento no *turpe lucrum* que se consegue realizar estratégias voltadas para o valor aristotélico do trabalho honrado, como se verá no decorrer deste artigo. Inversamente, o apego à tradição pode ser o meio de sobreviver à grande transformação: manter-se como produtor familiar em meio ao processo mais geral de proletarização ou de empobrecimento. A tradição, então, não é o passado que sobrevive no presente, mas o passado que, no presente, constrói as possibilidades do futuro.

Modelos implicam em recortes, o que já significa subjetivizar o objeto[7], em si mesmo construído e não empiricamente dado. Cada recorte sobre a mesma empiria etnográfica pode se revelar contraditório a outros recortes sobre a mesma "realidade", não por inadequação intrínseca ao recorte, mas pela ambigüidade da própria concretude. Todo modelo teórico implica em recortar o concreto para poder construir o real e aqui estou recortando pessoas que, como disse, são ambíguas. Posso dar como exemplo um sitiante do sertão sergipano. Esse sitiante discutia comigo o melhor meio de aplicar os recursos obtidos através de financiamento do Banco do Brasil[8]. O sitiante, como muitos outros da região, calculava as vantagens relativas entre investir os recursos na compra de gado, forma predominante de realizar a acumulação nessa área, e/ou aplicar o dinheiro em caderneta de poupança. Num caso como noutro, o rendimento, seja pela valorização do gado, seja pelos juros e correção monetária da poupança, seria maior que o custo do empréstimo. Este, como bem sabia o sitiante, se fazia a juros subsidiados e com correção abaixo da taxa de inflação. Embora analfabeto, revelava-se perfeitamente racional, nos termos de uma lógica empresarial. Em certo momento considerou que seria necessário mandar benzer o gado, condição *sine qua non* para o sucesso de sua estratégia, e lembrou-se, então, de que o benzedor que havia fechado o

---

7. No que diz respeito à relação sujeito-objeto, fica claro que o objeto aqui não é qualquer grupo social específico, mas uma construção. Como disse, não se trata de camponeses, mas de campesinidade. Faço a leitura das falas de pessoas concretas, nas quais busco um "objeto genérico", e às quais estou imputando uma qualidade percebida por mim.

8. Tais recursos eram destinados pelo Banco do Brasil ao custeio da produção de pequenos lavradores. Seu uso era, todavia, redefinido nos termos da lógica da reprodução social do grupo que assim se apropriava, nos seus termos, de algo formulado pelas instâncias dominantes nos termos de uma ideologia modernizante. Construía-se, assim, um campo de manipulação, a partir de uma situação subordinada, para escapar à subordinação, ainda que cometendo uma infração.

seu próprio corpo contra doenças havia falecido poucos dias antes. Como a *força da reza* termina com a morte do benzedor, era preciso *fechar o corpo* novamente com outro rezador.

Estava-se, na época daquela pesquisa de campo, em plena seca (1981-1983) e aquele sitiante partilhava da crença comum de que a seca era o *castigo de Deus* imposto na terra como punição pela *maldade dos homens,* sendo necessário realizar ritos de purificação. Estava-se, creio, numa situação potencialmente pré-milenarista[9]. O que para nós é um fenômeno meteorológico, explicável no plano da ordem natural[10], para ele era uma realidade metafísica explicável no plano da ordem moral, pela maldade intrínseca do homem, nos termos da "cultura bíblica" de que fala Velho (1986), que informa tanto os milenarismos nordestinos quanto o anti-milenarismo dos também nordestinos na frente de expansão.

Por outro lado, esse sitiante concebia a terra como propriedade de Deus, tornando-se o homem seu *dono* legítimo apenas através do *trabalho.* Essa *terra de trabalho* (Garcia Jr., 1983a), que é também, a *morada da vida* (Heredia, 1979), estava sendo submetida à *Lei do Cão,* enquanto propriedade mercantil, lugar do gado e do *cativeiro* dos homens. Por obra do Demônio, passava-se da ordem moral para a da mercadoria. Situação análoga à do Maranhão, onde o *Coco de Deus* (babaçu) estava sendo roubado pela Besta-fera, através de sua transformação em mercadoria monopolizada pela propriedade privada[11].

Mas, o sitiante, além de se dedicar ao comércio desonrado, ao qual voltarei mais adiante, cobria seu próprio sítio de pasto, a fim de valorizá-lo no mercado de terras. Fazia-o porém, para poder comprar mais terra e ter o que legar aos filhos, isto é, para poder realizar a honra de *pai* e para criar, para sua família, um espaço de trabalho honrado.

Seria possível fazer um recorte determinado – no sentido literal de recortar o discurso – e ter-se-ia um pequeno produtor maximizante, secularizado,

9. Deve-se notar que não era só a seca que ameaçava os lavradores. O processo geral de pecuarização da região levava ao fim da *terra de trabalho.* A *ambição* tornava cada vez menos possível o trabalho.

10. É também um fenômeno social, explicável pela indústria da seca como estratégia de dominação.

11. A Guerra do Contestado, movimento messiânico estudado por Maurício Vinhas de Queiroz (1966), revela representações do mesmo tipo. Naquela região, a terra era de apropriação coletiva. Inexistia o princípio da propriedade privada. A expropriação dos posseiros por uma ferrovia inglesa deu origem ao movimento, construído culturalmente como a guerra contra o Demônio.

próximo a um *Homo oeconomicus,* segundo certa visão teórica. Noutro recorte, ter-se-ia uma pessoa mais próxima a uma ordenação moral e sagrada do mundo, mais perto de um *Homo moralis.* Mas, na realidade, é a mesma pessoa que se move em dois universos. O que temos, e o que parece ambíguo, é um uso da história, sua apropriação individual em duas temporalidades internalizadas, onde os tempos modernos são usados para restabelecer o tempo tradicional. Transita-se pela ordem econômica para realizar, como fim, a ordem moral e, com ela, a campesinidade. Noutro extremo, contudo, os mesmos tempos modernos produzem como que um deslocamento face à tradição: o sitiante se torna negociante ou pecuarista. Tem-se, então, dois usos do tempo histórico, ao mesmo tempo, no interior do mesmo grupo. Como já disse antes, tanto há grupos coletivamente localizados em distintos pontos do contínuo por mim imaginado como há indivíduos de um mesmo grupo diversamente localizados nesse contínuo. São sujeitos-objetos distintos de uma mesma história.

Pode-se comparar esses sitiantes com agricultores ítalo-brasileiros da região de Araras (SP)[12], onde a representação tradicional da terra como patrimônio da família é a base da modernização produtiva e da prosperidade econômica. Tem-se, então, de um lado, uma descontinuidade construída intencionalmente, isto é, a interrupção estratégica do tempo da tradição, para restaurar a tradição e, com ela, a continuidade em outro momento futuro. Neste caso, o do sitiante, o futuro é a volta ao passado. De outro lado, tem-se que a continuidade da tradição, no plano da representação da terra como valor, torna possível uma mudança, isto é, a passagem de fraco para forte. Aqui, o futuro é a mudança pela manutenção do passado. Os homens concretos, por serem históricos, e por serem sujeitos de suas ações, são mais complexos que os modelos produzidos pelos recortes. Mas, sem eles, não haveria modelos.

Nestes seres complexos pode-se surpreender os componentes da campesinidade, assim como o seu oposto. Eu poderia ter recortado o discurso daquele sitiante de uma dada maneira e encontraria um pequeno produtor ingressando, decididamente, no mundo da modernidade e do "espírito de cálculo". Recortando-o de outra maneira, encontraria um homem que reluta em sair do mundo da magia e do sagrado, levy-bruhlianamente místico. Mas, aquele homem concreto não é nenhum desses recortes. Por isso, advirto o leitor:

---

12. Esses agricultores paulistas estão sendo estudados por Maria Nazareth Wanderley, da UNICAMP, a quem devo as informações que fundam a brevre reflexão que se segue.

realizei um determinado recorte, *não para dizer que o sitiante é camponês, mas para dizer o que é a campesinidade,* a partir de sua fala.

2. A Gestação da Idéia

Nas páginas precedentes, apresentei ao leitor minhas idéias sobre a relação entre modelos e história, minha percepção da tradição e o modo como trato da relação entre seres concretos e o que chamo de campesinidade. Tendo tratado da história, apresento agora a estória de minha idéia.

Como já disse, o tema deste artigo é uma primeira aproximação ao campesinato como uma ordem moral, apreendido através de sua ética. Formulei esta questão pela primeira vez, de forma ainda muito embrionária, durante um seminário sobre o campesinato, realizado no Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, e a expus à crítica por ocasião da 12ª Reunião Brasileira de Antropologia, em 1984. O tema foi sugerido por uma combinação de eventos, a começar por uma experiência de campo cuja significação só percebi poucos anos depois, em função de outros acontecimentos. Dentre estes, estão dois "casos pitorescos" relatados em conversas informais na sala do cafezinho do Departamento de Antropologia da UnB, um espaço acadêmico dos mais fecundos para a troca de idéias e para a eclosão de *insights.* Um desses casos foi contado por um colega sociólogo e referia-se ao confronto entre colonos modernizados e posseiros tradicionais no Brasil Central. Entre os dois grupos estabeleceu-se um sistema de acusações mútuas, onde o colono acusava o posseiro de preguiçoso, atrasado, sem iniciativa, profetizando que ele viveria para sempre na pobreza. O posseiro, por seu lado, acusava o colono de *ambição* e de destruidor da natureza, de não temer a Deus, profetizando o castigo que Ele iria certamente lhe impor[13] Ambas as profecias se realizaram: em poucos anos, os colonos, endividados e com as terras exauridas, faliram e voltaram para o Sul; os posseiros continuaram no lugar, pobres como sempre.

O segundo caso me foi relatado, naquela mesma encruzilhada acadêmica, igualmente referente ao Brasil Central, por um professor-fazendeiro também sociólogo. Ao modernizar sua fazenda, nela introduziu uma nova modali-

13. Estavam em jogo duas representações antagônicas da relação com a terra: num caso, uma relação de troca, na qual o homem ajusta suas necessidades à natureza da terra e, no outro, uma relação utilitarista, onde a terra é percebida como objeto-mercadoria, e onde a natureza deve ser transformada – "corrigida" – para tornar-se instrumento de lucro.

dade de trabalho, através do tratorista. Isto implicava, em minha percepção, não apenas um novo agente social concreto, mas um novo modo de pensar o trabalho: o trabalho abstrato, concebido quantitativamente em função do princípio da produtividade. Chegando à sua fazenda para inspecionar o empreendimento, o fazendeiro foi abordado por seus antigos agregados que procuravam alertá-lo de que estava sendo roubado pelos tratoristas, pois estes, gente de fora, haviam trabalhado apenas umas poucas horas e passaram o resto do dia descansando à sombra das árvores. No entanto, estavam ganhando uma exorbitância. Foi difícil para o fazendeiro explicar àqueles agregados a relação entre o valor do trabalho e a produtividade.

Poucos dias depois, li um artigo de Delbos (1982) sobre a noção de trabalho camponês na França, trabalho esse tanto mais honrado quanto mais árduo, pois como lembra a autora, o camponês não trabalha, ele labuta. Li, em seguida, o trabalho de Garcia (1984), onde se trata do significado do negócio[14] entre feirantes da Paraíba. O tema já havia sido gestado por essa época e minha atenção foi despertada para a extrema semelhança entre as representações dos feirantes paraibanos e dos sitiantes sergipanos – foi a afirmação de um destes últimos que deu título a este meu ensaio. A representação do trabalho dos agregados da fazenda do Brasil Central, por sua vez, era muito próxima daquela examinada por Delbos. O diálogo entre colonos e posseiros ganhou uma significação teórica mais precisa. Finalmente, uma nova experiência de campo, desta vez com colonos tradicionais teuto-brasileiros do Rio Grande do Sul, me mostrou que aquelas representações, se colocadas num quadro mais amplo de valores, não eram um fenômeno restrito ao Nordeste ou ao Brasil Central.

Estes acontecimentos resultaram num despertar para leituras que haviam sido feitas uma ou duas décadas antes e deram novo sentido a leituras mais recentes, relativas às noções de hierarquia (holismo dumontiano), reciprocidade, honra, entre outras. Resolvi retomar as leituras de alguns pensadores sociais, como Aristóteles, Tomás de Aquino, Hobbes, Locke, Quesnay, e outros e de historiadores como Tawney e Polanyi. Aos poucos, foi se delineando o quadro, inicialmente vislumbrado em 1981, de uma ética camponesa, e a percepção da ligação entre uma tradição camponesa e os princípios norteadores do pensamento ocidental, até a "grande transformação", quando a socie-

14. Mais tarde, quando o tema já se achava bem delineado, a leitura do trabalho de Garcia Jr. (1983b), amplamente utilizado neste artigo, foi fundamental para a consolidação de minhas idéias.

dade é transformada em economia e o contrato social substituído por um novo "estado de natureza". Muitos movimentos sociais camponeses podem ser entendidos nos termos dessa transição, desde os milenarismos até as revoluções. Resolvi, então, percorrer sistematicamente a etnografia brasileira sobre o campesinato.

Meu ponto de partida etnográfico foi dado por duas concretudes que podem ser consideradas como casos exemplares, ou situações-limite de máxima campesinidade no contexto brasileiro. Uma delas é representada pelo *Sítio* no Nordeste e a outra pela *Colônia* do Sul do país[15] A primeira é uma situação de crescente consolidação e a segunda de crescente dissolução de valores tradicionais, bastante presentes, todavia, nas representações da geração mais velha de colonos. No *Sítio,* mantém-se a tradição, apesar de estar muito próximo da área de *plantation.* A Colônia, não obstante produzir há muito tempo para o mercado, só recentemente teve abalada a tradição, desorganizando-se o princípio da *Casa (Stammhaus),* análogo ao que preside a *Maison* ou *Oustal* na França, ou a *Stem-family* na Irlanda.

A esses casos, que me serviram de norteadores de idéias mais do que de matéria-prima principal deste texto, acrescentei dados relativos a outras situações e outras etnografias, inclusive situações de mínima campesinidade, quanto às relações sociais, tais como o caso estudado por Taussig (1983), onde o mínimo no plano objetivo engendra um máximo no plano da subjetividade[16]. As situações etnográficas a que me referi, no Nordeste e no Sul, são como que ilhas cercadas por um oceano de perigos: um *mundus* camponês cercado pelo (mundo) *imundus* da mercadoria, da propriedade privada mercantil desvinculada do trabalho, da ambição; mundo que ameaça a ordem moral, mas com o qual é preciso também saber lidar. Quanto às situações objetivamente mínimas, já ressaltei que, em momentos de crise aguda numa ordem social e num ordenamento do mundo, os valores tradicionais como que sobem à consciência; o que era dado como natural torna-se mais intensamente pensado. Como aponta Taussig, utilizando-se do conceito de Turner, são situações liminares. Como diz este último, são tempos de exame dos axiomas centrais de uma cultura (Turner, 1974). Situações mínimas como essas são

15. *Sítio,* com S maiúsculo, significa aqui uma comunidade de parentesco com uma base territorial. *Colônia* significa, em seu sentido mais geral, uma área ocupada por colonos, isto é, imigrantes europeus (no caso, de origem alemã).

16. A noção de máximo e de mínimo aqui usada é a definida por Lévi-Strauss em sua apreciação do *Ensaio Sobre a Dádiva,* de Mauss, quanto ao uso da comparação.

também exemplares para o antropólogo em busca da tradição – até que a história torne novamente coerentes entre si as relações sociais e os valores.

A partir da etnografia, focalizo algumas categorias culturais centrais do universo camponês brasileiro, que são também centrais para a reconstrução da ética mais geral que elas representam: trabalho, família, liberdade, além de outras como comida. Retomando o que foi proposto em outro trabalho (K. Woortmann, 1986a), considero a cultura como o universo de representações de um grupo, categoria ou sociedade. Ao mesmo tempo, considero a cultura como um conjunto de textos ou discursos. Tal como fiz naquele trabalho, procuro fazer uma leitura desses textos, seguindo a idéia desenvolvida por Geertz (1975). Percebo a cultura ainda como um sistema onde diferentes núcleos de representações estão em comunicação uns com os outros, como que formando uma rede de significados. Essas categorias nucleantes agregam conjuntos de significações, os quais, em sua comunicação dentro do universo de representações, se articulam e compõem uma totalidade. Essas categorias são também nucleantes no plano do discurso, isto é, elas organizam o discurso e a cultura pode ser vista como um conjunto de discursos[17] Assim, naturalmente, cada cultura terá categorias nucleantes específicas, mas, ao que parece, existem certas categorias comuns às sociedades camponesas em geral, como *terra, família e trabalho.* O importante, contudo, não é que sejam comuns – pois elas estão presentes, também, em culturas urbanas – mas que sejam nucleantes e, sobretudo, relacionadas, isto é, uma não existe sem a outra. Nas culturas camponesas, não se pensa a terra sem pensar a família e o trabalho, assim como não se pensa o trabalho sem pensar a terra e a família. Por outro lado, essas categorias se vinculam estreitamente a valores e a princípios organizatórios centrais, como a honra e a hierarquia. Pode-se opor esse tipo de sociedade às sociedades modernas, individualizadas e voltadas para o mercado; em outras palavras, pode-se opor uma ordem moral a uma ordem econômica. Neste último tipo de sociedade, as três categorias acima referidas existem, naturalmente, mas elas podem ser separadas umas das outras: a terra não é pensada em função da família e do trabalho, mas em si mesma, como uma *coisa,* ou como uma mercadoria; a família é também pensada em si, sem relação com o trabalho ou a terra, o mesmo acontecendo com o trabalho, que pode mesmo ser pensado como uma abstração, como um "fator". Temos, então, no primeiro caso, um modelo *relacional* e, no segundo, um modelo *individual,* tanto no plano das categorias, como no plano das rela-

17. Como procurei mostrar no trabalho acima mencionado, essas categorias, que considero como categorias fortes de uma cultura, falam de outras coisas que não seu referente imediato. É o caso da *comida,* que fala, entre outras coisas, da *família* e do *trabalho* (K. Woortmann, 1986a).

ções sociais e das pessoas: estas são, nas sociedades camponesas, seres relacionais constituídos pela totalidade e, nas sociedades modernas, seres individuais constituintes da totalidade, vista esta como agregado de indivíduos "em contrato".

Neste trabalho, considero apenas o discurso verbalizado, isto é, a fala dos informantes, ainda que a noção de texto ou de discurso possa ser estendida a outras coisas: à briga de galo, no famoso ensaio de Geertz (1975); ao jogo das bolinhas de gude (Carvalho, neste volume); à casa, como mostra Bourdieu(1980), ou à comida, como mostrei em trabalho anterior, já citado. As categorias que aqui considero, como família, trabalho, liberdade, troca, etc., articulam-se estreitamente entre si, como procurarei mostrar, e articulam-se igualmente com práticas específicas enquanto *ações significativas* (Cardoso de Oliveira, 1984) referidas a valores centrais. Essas práticas ganham seu sentido por serem contextualizadas, não só em situações sociais, mas com relação a essas categorias e valores.

A Interpretação do Corpo Etnográfico

Passarei agora a lidar com as categorias culturais e com as falas onde elas surgem, isto é, com o corpo etnográfico que me serve de base. Ele se compõe, tanto de minhas observações diretas, como também daquelas realizadas por outros autores. Por isso, a etnografia inclui, tanto o que disseram os informantes para mim, como para outros, mas inclui, igualmente, o que disseram esses outros autores sobre seus objetos. A interpretação que se segue focaliza, então, as interpretações do mundo dos camponeses e também as interpretações sobre essas interpretações. Por outro lado, minhas próprias observações são limitadas, pois só vi o que consegui enxergar e só fixei como relevante aquilo que fazia sentido para mim, como a frase que deu título a este trabalho.

1. "Se Quero, Vô": A Família e o Trabalho Assalariado.

Apesar da variedade com que tem sido construído o conceito de camponês, ressalta um ponto comum: o caráter familiar do trabalho. Este seria o elemento central de uma lógica econômica própria do "modo de produção" camponês. O estudo clássico de Chayanov (1966), assim como os mais modernos de Galeski (1975) e de Tepicht (1973) informaram, no Brasil, um conjunto de pesquisas que se propuseram a analisar essa especificidade. A tradi-

ção marxista que percebe a "pequena produção" como determinada pelo capital tampouco deixou de enfatizar esse caráter familiar, tido como a condição mesma de subordinação ao capital. Não raro, o trabalho familiar é visto em oposição ao trabalho assalariado, ainda que, objetivamente, não haja uma contradição necessária entre ambos. Subjetivamente, contudo, observa-se uma oposição, no contexto de uma concepção camponesa do trabalho. Mas, em boa medida, tudo depende do lugar onde se dá o trabalho e de quem se relaciona através dele.

Trabalho familiar e assalariamento podem ser antinômicos. Podem expressar a antinomia entre o *sítio,* de um lado, e o *eito* (como ainda hoje se diz) do engenho. Contudo, no *sítio* também há o trabalho assalariado. O que não há no *sítio* é o alugado.

Taussig (1983) nos relata o que pensam os camponeses do Vale do Cauca, na Colômbia, envoltos na passagem de uma *oeconomia* camponesa para uma economia de *plantation:*

> De todas as formas de trabalho na região, o assalariamento é considerado o mais árduo... mesmo que a paga diária em dinheiro seja alta. Sobretudo, é a *humillación,* o humilhante autoritarismo, que agita os trabalhadores... o trabalho de alguma maneira se tornou o oposto da vida.
>
> ...a sociedade é composta de dois sistemas de troca antitéticos... de um lado, o sistema de reciprocidade e auto-renovação (na *oeconomia* camponesa); de outro, a troca desigual e a auto-extinção.
>
> ... o trabalho nas terras camponesas é percebido como menos intenso e mais agradável... Significativamente, *esta percepção se aplica também aos trabalhadores assalariados... que trabalham para camponeses.* (Taussig, 1983: 93)

Humillación, sujeição, cativeiro, eito: percepções equivalentes no canavial colombiano ou no mundo brasileiro dos engenhos, onde a terra não é mais *terra de trabalho nem morada da vida*[18].

No interior do *sítio,* estaria o assalariamento negando uma ética camponesa? Orienta-se, neste sítio, o emprego de assalariados estritamente por uma racionalidade maximizante? Seria ele explicado apenas por uma "razão prática"? Qual seu significado face ao *trabalho*, como categoria subjetiva do campesinato, mais do que como categoria analítica objetiva do pesquisador?

O uso de assalariados em unidades camponesas é, predominantemente, de caráter temporário, enquanto o trabalho permanente é fornecido pelo grupo

---

18. Essas duas expressões nordestinas, altamente significativas do ponto de vista de uma ética camponesa, deram título, respectivamente, aos livros de Garcia Jr. (1983a) e de Heredia (1979).

doméstico. Por outro lado, as observações etnográficas indicam que, longe de se opor ao trabalho doméstico e ao *trabalho* como categoria indissociável da família, o uso de assalariados é a condição mesma de realização desta última[19].

O pai de família contrata assalariados durante o pico do ciclo agrícola, pois é o volume de trabalho realizado neste momento que irá determinar o trabalho realizado durante todo o ciclo. Por isso, os trabalhadores temporários irão viabilizar a atividade dos membros da família e não a ela se opor. Visto a partir do ângulo que me interessa mais de perto, o uso do trabalho assalariado, nas situações onde ocorre, é condição para que se realizem o *pai de família* e a hierarquia familiar, isto é, o valor-família, e não apenas a "produção doméstica".

Nas comunidades camponesas que se organizam pelos princípios do parentesco, tal como no Sítio que tomamos como caso exemplar, as necessidades de trabalho durante o pico são satisfeitas através da reciprocidade, como veremos em detalhe mais adiante. É nas situações onde não operam plenamente os princípios de parentesco e reciprocidade e onde, ao mesmo tempo, se acentua a pressão demográfica, que se recorre ao assalariamento. Mas, estaria este contrariando o princípio familiar?

Já apontamos para uma das características do assalariamento e vimos que ele não nega o trabalho familiar. Ao que tudo indica, ele tem como uma de suas razões suprir deficiências quantitativas do grupo doméstico e possibilitar o trabalho familiar durante todo o ano agrícola (Garcia Jr., 1983b; Tavares dos Santos, 1978). Ele torna possível ao pai desenvolver o *negócio* ou a *arte* e possibilita a migração (sazonal, temporária ou definitiva) dos filhos, necessária à reprodução social do campesinato. Em nenhum caso, ele contraria o trabalho familiar; em todos os casos, ele é determinado pelo caráter familiar da produção.

Mas, além de ter razões, o assalariamento tem significados. É o que indica, por exemplo, o estudo de Rinaldi Meyer (1979) sobre lavradores em *terra de santo* de Pernambuco. Longe de se opor ao modelo da família camponesa, ele pode ser acionado para evitar a ruptura desse modelo, no que se refere à complementaridade entre *trabalho* e *ajuda* (marido-mulher e à posição do pai na hierarquia familiar:

19. Com relação à categoria cultural *trabalho* ver Garcia Jr. (1983a); Heredia (1979); K. Woortmann (1986a).

> O reconhecimento por parte do pai da participação da mulher e das filhas moças no *trabalho* do sítio... é vivenciado como uma situação de precariedade na qual ele não tem possibilidade de contratar *trabalhador de fora* (Rinaldi Meyer, 1979:80; grifos da autora).

É o que também observa Garcia Jr. (1983b) para os *agricultores*[20] da Paraíba. Ali, o assalariado substitui, preferencialmente, a mulher[21] e, quanto mais próspero for o agricultor, tanto menor será a utilização da *mãe de família* (cujo espaço precípuo é a casa-quintal) e das filhas no roçado. Tal utilização estaria depondo contra a posição do pai e mesmo, acredito, de *liberto,* categoria da qual também me ocuparei mais adiante. No momento, lembro apenas que a condição plena de *pai* supõe a condição plena de *liberto.*

Os dados de Rinaldi Meyer e de Garcia Jr. indicam, então, que o assalariamento, além de uma razão prática, possui também um sentido simbólico. De um lado, preserva-se, através dele, a hierarquia familiar. De outro, colocando-se assalariados para realizar as tarefas mais pesadas, está-se, como mostra Garcia Jr., poupando a família. Contratando assalariados, o pai está, então, pensando na família.

Por possuir um significado subjetivo, o trabalho assalariado é simbolicamente manipulado. Em Sergipe, nas áreas estudadas, o *sitiante* que emprega diaristas não define a atividade destes como *trabalho,* mas como *ajuda,* e se refere a ele como *trabalhadorzinho.* A conjugação dos dois termos (o diminutivo e o termo que designa a atividade do filho) parece colocar o diarista em posição semelhante à de filho, subordinado a um *pai* que encarna o *trabalho.* Mas, quem é o *trabalhadorzinho* que *ajuda* um *pai?*

Um pai de família, naquela região, só se assalaria em último caso. Sempre que possível, desloca-se um filho para tal atividade e, sendo ele, por definição, subordinado, minimiza-se a contradição envolvida no assalariamento. *Ajuda* é um termo que tem distintos significados, a depender do contexto em que é empregado; aqui, implica hierarquia e subordinação. No interior do *Sítio,* terá outro significado, como será visto.

No entanto, o sitiante que assalaria outro sitiante, ou o filho deste, também define seu ato como ajuda. Pensa-se, de fato, numa troca de ajudas, e o

---

20. O termo *agricultor* na Paraíba equivale a *sitiante* em Sergipe e outras partes do Nordeste. Refere-se, basicamente, ao *pai de família* que trabalha em terras próprias.

21. O *trabalho* como categoria cultural refere-se, de um lado, ao trabalho sobre a terra e, de outro, ao *pai. Trabalho* é uma categoria moral relativa ao controle do pai sobre o processo de trabalho da família. É uma categoria objetiva do sujeito que estuda.

que se observa em Sergipe configura, neste plano, uma construção muito próxima da que foi registrada entre *colonos* ítalo-brasileiros no Rio Grande do Sul. Entre estes, prefere-se ao contrário de Sergipe, contratar como *jornalero* alguém que seja, ele mesmo, um produtor familiar:

> É *dono de terra,* porque naquela época non tem serviço na roça, porque o milho ton limpo, o feijon non ton pronto prá colhê, *ton de folga.* Porque *é gente acostumada a trabalhá.* Vai chamá gente que non son dono de tera, que non trabalha na tera, non é acostumado de trabalhá no pesado (Tavares dos Santos, 1978: 42; grifos meus)

O trabalho assalariado se faz aí, então, pela conciliação de dois processos de trabalho familiares com temporalidades distintas. Quando num deles se necessita trabalho, no outro "ton de folga". Tal conjugação torna possível, a *longo prazo, a continuidade do trabalho familiar em ambos os lados.* O assalariado, ademais, deve ser, ele mesmo, um produtor familiar e, mais do que isso, deve ser *dono de tera,* com uma ética de trabalho camponesa (Delbos, 1982). *Dono de tera* e *pai de família* parecem ser categorias que, em distintos contextos de discurso, expressam o mesmo princípio moral do *trabalho.*

Dono é também uma categoria moral entre os *sitiantes* de Sergipe, opondo-se à de *proprietário.* Enquanto esta última remete a uma ordem econômica, onde a terra é mercadoria, e a uma lógica jurídica coerente com tal ordem, a primeira remete a uma ordem moral, onde a terra é patrimônio e transmitida como tal, de geração a geração, segundo padrões camponeses de herança que variam de lugar para lugar, mas sempre espelham essa ordem moral (Bourdieu, 1962; Moura, 1978; Greven, 1970; K. Woortmann, 1986a; E. Woortmann, 1987).

É-se *dono,* não por se ter comprado a terra, mas por tê-la trabalhado, como revela o depoimento seguinte:

> – O seu pai sempre foi proprietário de terras?
> – Ele foi proprietário, quer dizer, dono, não é? Proprietário mesmo nós não somos. Proprietário chama só esses que tem muita terra, e nós não tem. Ele foi dono porque ele trabalhou a terra e passou para os filhos (E. Woortmann, 1981:30)[22]

É-se proprietário pela compra, e não pelo trabalho. *Proprietário* designa também o *outro,* na terminologia local, isto é, o *forte* que não trabalha, mas,

---

22. Note-se que "esses que tem muita terra" são pecuaristas. Para eles a terra é *terra de gado* e não *terra de trabalho.*

pelo contrário, vive do trabalho do *fraco*. Portanto, é-se dono pelo trabalho, independentemente de haver ou não propriedade jurídica da terra. Sinonimamente, é-se *sitiante* por se ter construído o sítio, espaço por excelência da família, *através do trabalho, ou por tê-lo herdado de um pai para transmiti-lo no* futuro a outro pai.

No Nordeste do Brasil, como indicam as minhas observações e as de Garcia Jr. (1983b), assalariar-se permanentemente, isto é, *viver do alugado* é a negação da condição de dono. Viver do alugado é o *cativeiro,* a negação da autonomia no processo de trabalho. O assalariamento na fazenda ou no engenho é cativeiro, é *sujeição,* tal como na Colômbia é *humillación.* Distinta, todavia, é a representação do assalariamento entre sitiantes. O fazendeiro é percebido como *outro;* o sitiante, ao contrário, é visto como *vizinho* e trabalhar para ele é *ajuda.*

Quando *ajuda* se conjuga a *trabalhadorzinho,* os termos remetem à hierarquia. Mas, o próprio diarista também expressa a relação como ajuda: "vou ajudar F. na derrubada da roça". Ainda que se trate, objetivamente, de uma relação de compra e venda de força de trabalho (que, nem por isso, transforma o comprador em capitalista, ou o vendedor em proletário), ela é representada – significada, pode-se dizer – através de uma categoria que expressa a reciprocidade entre iguais. Neste contexto, *ajuda* não pode significar a relação com o *outro,* mas apenas com o *vizinho,* um igual. Construindo-se o assalariamento como *ajuda,* elude-se a precisão daquele que se assalaria.

Quando o assalariado é um filho, a contradição fica, como vimos, minimizada. De certa forma naturaliza-se a relação. Quando, pelo contrário, ele é dono de terra, a categoria *ajuda* opera no sentido de reafirmar sua condição de *pai.* Um dos atores diz que ajuda quem tem pouca terra para trabalhar; o outro afirma que ajuda quem tem poucos filhos para trabalhar a terra. Trata-se sempre de uma relação entre *fracos,* pois os sitiantes, em conjunto, se opõem ao *proprietário,* ao *outro* que é forte. Não é distinta essa construção daquela registrada entre os *colonos* ítalo-brasileiros estudados por Tavares dos Santos. A transformação do assalariamento em ajuda transparece no depoimento de um *dono de terra:*

> Ah, jornalero as veiz, *prá ajudá algum home lá,* no que precisa um dia eu vô ajuda; mas non sou obrigado de trabalhá, *se quero vô* (Tavares dos Santos, 1978:39 grifos meus).

Vê-se nesse depoimento que quem assalaria é que *precisa;* o *jornalero* ajuda, mas só se quiser; não é *obrigado* a fazê-lo. O discurso como que pre-

serva a independência e a honra do pai de família, pois é um discurso construído com as categorias da reciprocidade.

O significado do assalariamento, contudo, deve ser relativizado e contextualizado, como se verá no prosseguimento deste trabalho. Aqui, vamos reter apenas que *viver do alugado* é distinto de "ser jornalero as veiz... se quero vô", ou de ser um *trabalhadorzinho* que ajuda um pai de família com poucos filhos.

2. Quem é Casável não é Assalariável

Sitiantes *fracos* vendem sua força de trabalho aos sitiantes *fortes*[23] durante o pico do ciclo agrícola, mas essa relação obedece a regras relacionadas ao padrão de trocas matrimoniais, no caso do *Sítio,* assim como aos princípios (antropológicos) da honra e da reciprocidade. Para entendê-las é preciso examinar o significado de *Sítio.*

O termo designa mais do que uma parcela, posse, ou mesmo terra trabalhada no interior de uma fazenda ou engenho. Ainda que a comunidade de sitiantes que foi estudada em Sergipe como caso exemplar e como situação-limite apresente diferenças relativamente ao Mir russo, ao Ayllu andino, à Zadruga dos camponeses eslavos e outras formas, ela retém, no entanto, características de "comunidade fechada", onde o acesso à terra se faz pela via do parentesco, aproximando-se um tanto de uma *kinship polity,* tal como definida por Fortes (1970).

O termo *sítio* tem três significados. Em ordem decrescente de inclusividade, são os seguintes: em seu sentido mais amplo, ele designa uma comunidade de parentesco, um espaço onde se reproduzem socialmente várias famílias de parentes, descendentes de um ancestral fundador comum. Existem *Sítios* mais ou menos abertos a não-parentes, mas aquele que é aqui tomado como situação-limite é inteiramente fechado a *estranhos,* isto é, às pessoas que não descendem do referido ancestral. Neste plano de significado, o *Sítio* é um território de parentesco, definido pela descendência e pelas trocas matrimoniais, como domínio quase-corporativo do conjunto de suas terras.

23. Face ao proprietário, como vimos, todos os sitiantes são *fracos,* mas internamente se diferenciam. Todos, porém, se identificam como sitiantes e vizinhos. Todas essas categorias, como será visto, são sempre relativas (a contextos específicos) e relacionais (entre pessoas e situações).

Num segundo sentido, *sítio* significa uma área de terras trabalhadas por uma família, idealmente localizada no interior do *Sítio* em sentido amplo. No século passado, o *sítio* era a posse não delimitada nas *soltas* da região, trabalhada seja por uma família, seja por um conjunto de "herêus em comum" (Teixeira da Silva, 1981), e este segundo sentido do termo podia se confundir com o primeiro, pois era de um tal *sítio* com *"s"* minúsculo que se originava o *Sítio* com *"S"* maiúsculo. Neste seu segundo significado, o *sítio* é o patrimônio construído pelo trabalho da família e transmitido de pai para filho, segundo regras definidas (E. Woortmann, 1985). O *sítio* é o resultado do trabalho e o lugar do trabalho por excelência. Só é *sítio* a terra que é trabalhada ou foi trabalhada no passado (estando em "descanso" no presente, para voltar a ser trabalhada no futuro). Esse *sítio* atravessa um ciclo de desenvolvimento que não interessa considerar aqui em detalhe, correspondendo numa fase a várias casas que trabalham a terra em comum, sob certos aspectos, e separadamente, sob outros. Esse padrão corresponde a princípios de troca matrimonial e de residência.

Num terceiro sentido, a mesma palavra designa o conjunto casa-quintal, aproximando-se seu significado do de *chão de morada.* Durante a fase do ciclo de desenvolvimento referida acima, cada *sítio* (no segundo sentido do termo) pode conter vários sítios (neste terceiro sentido).

O termo *Sítio* designa, então, o espaço de troca de mulheres, através da qual se realiza a aliança entre os homens; o espaço da troca de tempo de trabalho entre pais e o espaço do circuito de dotes, isto é, o espaço da reciprocidade; essas trocas se dão no interior de um território que é constituído pela descendência. A palavra *sítio* designa, igualmente, o espaço de trabalho do *pai* e da reciprocidade deferida pai-filho no contexto da hierarquia familiar. Neste sentido, o *sítio* é o lugar ideal da *terra de trabalho.* Finalmente, em seu terceiro significado, *sítio* designa o espaço da *mãe* no contexto da complementaridade casa/roçado. Em todos os seus sentidos, o termo remete ao parentesco ou, mais especificamente, à *família,* que possui, também, três significados: quem mora numa casa é uma família; o conjunto de casas (ou fogos) dentro de um *sítio* (no segundo sentido da palavra) é igualmente uma família (uma família extensa, pode-se dizer); o conjunto de parentes que descendem do ancestral fundador e que constituem o *Sítio* são "uma família só". O direito aos recursos do *Sítio* são dados pela descendência; o acesso ao *sítio* nos dois últimos sentidos da palavra são dados pela filiação, casamento e residência. Então, sítio e família são termos polissêmicos e paralelos, mas cuja polissemia "unifica" categorias de espaço e de parentesco.

Sítio designa sempre um espaço de reciprocidade e o assalariamento, ainda que representado como *ajuda, nunca ocorre no interior de um mesmo Sítio* (isto é, comunidade, bairro, parentela), mas apenas entre *Sítios* distintos. Dentro do *Sítio,* as necessidades de trabalho são satisfeitas através da *troca de tempo,* para usarmos o termo local. Essa troca não é pensada como *trabalho,* mas como *ajuda* entre iguais, e que será retribuída. É uma atividade descrita mais como festa que como labuta; o que os informantes enfatizavam ao falar dessa troca era seu aspecto ritual. No interior do *Sítio,* a *troca de tempo,* além de responder a uma necessidade prática, possui também um significado simbólico: não se está apenas produzindo um roçado; está-se reproduzindo uma comunidade.

No *Sítio* estudado em Sergipe, as necessidades de cada grupo doméstico se resolvem ainda de outras maneiras expressivas da ordem social que o constitui. A relação padrinho-afilhado tem uma série de conteúdos centrais à organização do grupo, inclusive, no que diz respeito à reprodução do patrimônio familiar. Neste contexto – pressão demográfica e percepção da terra como patrimônio – afilhados trabalham para padrinhos, com poucos filhos ou sem filhos, e se tornam seus herdeiros. Herdam a terra porque realizaram nela o *trabalho* que legitima a condição de *dono* e porque são "filhos". Se o padrinho é o pai substituto, o afilhado é o filho-substituto. Essa realocação do afilhado e sua transformação em herdeiro se coaduna com o padrão de nominação, já que é o padrinho que transmite o sobrenome ao afilhado e não o pai ao filho.

Numa situação demograficamente oposta a essa, isto é, uma situação de fronteira, como aquela por mim observada na Amazônia (K. Woortmann, 1986b), as dimensões do empreendimento agrícola acompanham o ciclo de desenvolvimento do grupo doméstico, face ao livre acesso à terra. Configurava-se lá uma diferenciação demográfica, segundo a concepção de Chayanov (1966). A cisão do grupo doméstico pelo casamento dos filhos correspondia à instalação de novos sítios e à gradativa constituição de comunidades de parentesco com uma base territorial. Também lá, a reciprocidade e o compadrio jogavam um papel central. Através do compadrio podia-se manipular a composição de cada grupo doméstico segundo códigos culturais definidos e coerentes com o modelo da família. Um grupo doméstico com excedente de meninas trocava filhas com outro grupo que tivesse excedente de meninos pela via do compadrio. Nesse caso, como em outros, se A se torna padrinho de um ou mais filhos de B, este, por sua vez, será padrinho de um ou mais filhos de

A, estabelecendo-se uma relação de reciprocidade direta[24]. Compadres são concebidos como irmãos rituais (e, com grande freqüência, são "irmãos de sangue"). O padrinho, por outro lado, é "que nem o pai", e essas construções legitimam a troca de crianças, tornado-se o(a) afilhado(a) um(a) filho(a). Através da cultura, consegue-se equilibrar o grupo doméstico, ao mesmo tempo que se preserva o princípio da *família*.

Voltando a Sergipe, vimos que não há assalariamento no interior do *Sítio*, *porque não se assalaria quem é da mesma família; não se transforma um parente em* *alugado* – categoria que remete ao *cativeiro* – nem em *trabalhadorzinho*. No interior do *Sítio*, o que se dá é a *troca de tempo* (de trabalho) entre *pais* concebidos como iguais. Sendo o *Sítio* um espaço de trocas matrimoniais, pode-se expressar a antinomia entre assalariamento e parentesco pelo princípio de que *quem é casável não é assalariável*. Essa troca é representada como *ajuda*, mas o termo aqui não expressa, como vimos antes, uma relação de hierarquia, mas de igualdade. Outra forma assumida pela ajuda é o chamado *leilão*. Este ocorre quando um pai está temporariamente *fracassado*. A comunidade se reúne e cada um contribui com algo a ser leiloado. O *leilão* se realiza na casa do *precisado*, num contexto festivo, cada um comprando o que foi doado por outro e repassando o apurado ao dono da casa que, diga-se de passagem, não doou nem comprou nada. Em nenhum momento, se faz referência à *precisão* deste último e tudo se passa como se ele estivesse "dando o leilão", num processo simbólico onde, pode-se dizer, as lágrimas são substituídas pelo riso, resolvendo-se em festa uma crise.

Se a comunidade é a cápsula protetora do campesinato, como diz Mendras (1976), ela o é por constituir uma ordem moral. Mesmo nas comunidades mais abertas, não se assalaria o *vizinho*, até porque, dada a recorrência do casamento intra-sítio, o vizinho é um parente potencial[25]. Neste contexto, então, *vizinho* adquire outro significado que aquele anteriormente observado. Fora do *Sítio*, o assalariar-se ao vizinho opõe-se a alugar-se ao *outro*, pois o vizinho é um igual com o qual se troca *ajuda*. Fora do *Sítio*, o vizinho é o empre-

24. A reciprocidade de parentesco (e o compadrio é uma forma de parentesco simbólico) é comum em grupos camponeses. É bastante freqüente a troca direta de irmãs, assim como a troca em gerações alternadas. Para um estudo detalhado de alianças através da troca de compadrio entre camponeses, ver Hammel (1968).

25. A endogamia de bairro, como o *Sítio*, no Brasil, ou de aldeia, na Europa, é uma das características mais recorrentes do campesinato. Com freqüência, é percebida e valorizada como casamento entre consangüíneos (Burguière, 1986).

gador e/ou assalariado preferencial. Dentro do Sítio, ao contrário, o vizinho é o assalariado proibido, como o é também o parente, talvez por possuir um excesso de igualdade.

Formações como o *Sítio* não são restritas à região por mim estudada. Soares (1987) estudou uma formação equivalente no Noroeste da Bahia, igualmente organizada por princípios de parentesco. Esta comunidade se estrutura através das categorias *parente/não parente e de dentro/de fora.* Diferentemente do *Sítio* de Sergipe, é possível o casamento com alguém que seja não-parente e de fora. Se um homem se casa com uma mulher *de fora,* seus filhos serão considerados *parentes e de dentro.* Mas se uma mulher se casa com um homem *de fora,* os filhos serão *de fora* e não terão direitos plenos aos recursos da comunidade, pois tais direitos são transmitidos apenas pela linha masculina. Ter-se-ia, naquela comunidade, como que uma "cidadania local" agnática.

Também em Pernambuco, encontra-se o *Sítio,* que foi ali estudado por Rinaldi Meyer (1979). A autora aponta para uma identidade de *Sítios* e para a constituição de conjuntos de *Sítios* relacionados entre si. Também aí, o assalariamento nunca se dá dentro de um mesmo *Sítio,* mas sempre entre *Sítios* de um mesmo conjunto, entre *Sítios* determinados. O mesmo ocorre em Sergipe[26] e a permanência dessa relação conduz como que a uma "troca de ajuda" entre "tomadores" e "doadores" (compradores e vendedores) de trabalho, numa relação de patronagem. Assim, se no interior do *Sítio,* a reciprocidade se opõe ao assalariamento, entre *Sítios* distintos, uma linguagem de reciprocidade transforma uma relação desigual noutra entre iguais.

Essas evidências indicam, de forma significativa, que *o assalariamento não segue apenas as leis do mercado, mas também as regras da sociedade.* Se ele possui uma dimensão econômica, obedece, por outro lado, aos princípios de uma ordem moral.

Se a troca é um princípio fundamental, não menos fundamental é o que se troca. O caso estudado na Amazônia por Magalhães Lima (1987) é muito elucidativo. Em comunidades caboclas daquela região, ainda que a produção seja realizada por famílias nucleares,

> A propriedade da terra é considerada comunal... Sendo a terra comunal, as castanheiras... *são de todos...* Quanto ao uso da terra para a agricultura, existe uma noção de posse temporal ligada ao uso agrícola contínuo. Enquanto a terra não

26. Em Sergipe como em Pernambuco, existem *Sítios fortes e Sítios fracos,* e o assalariamento se dá entre os primeiros (empregadores) e os segundos (empregados).

> tem dono, as roças cultivadas e as capoeiras em descanso têm donos reconhecidos, com direito não só ao uso mas à escolha do dono posterior... É por isso muito freqüente que a roça que era cultivada pelos pais permanece com o último filho... por este ter ficado morando em casa, cultivando a mesma roça que eles, enquanto que seus irmãos ou cunhados em alguma época procuraram numa outra área de cultivo... em geral após o nascimento dos filhos (Magalhães Lima, 1987: 10).

Temos, portanto, uma situação muito próxima à do *Sítio* nordestino, ainda que se trate aqui de uma situação de baixa pressão demográfica. Nessas comunidades caboclas, o trabalho familiar, comandado pelo pai, é complementado pelo *ajuri*, como é designada na região a troca de dias de trabalho. O pagamento pelo trabalho do *ajuri* é sempre feito *com comida e nunca com dinheiro*. Eu diria que, neste contexto, a intromissão do dinheiro numa comunidade re-produzida pela reciprocidade, como que desmoralizaria esse espaço (que, também aí, é um espaço de parentesco).

Nessas comunidades, uma família pode se encontrar em alguma ocasião em situação de crise, sendo então ajudada pela comunidade, isto é, socorrida pelo espírito de generosidade que informa o todo, ou seja, a comunidade como "cápsula protetora". Não menos significativo é o fato de que, quando se contrata mão-de-obra, usa-se a expressão *convidar* e não *empregar*, sendo o pagamento feito em *comida*. Mas, para que se contrata? Para produzir a comida que será necessária como retribuição do *ajuri*. Paga-se com comida o trabalho que irá gerar a comida para pagar o trabalho. Uma situação descrita pela autora é particularmente significativa: uma viúva, cujos filhos migraram para a cidade e que é incapaz de cultivar sozinha a roça, recebe daqueles filhos o dinheiro necessário para comprar a comida com a qual pagará o trabalho do *ajuri*, ao invés de pagá-lo diretamente com o dinheiro recebido. Comparando duas comunidades, uma das quais mais fortemente orientada pelos princípios de parentesco, a autora mostra que nesta

> O trabalho do ajuri é "mais relaxado" como dizem, pois não há a obrigatoriedade rígida da reciprocidade. Além disso, quando o dono da roça não está em condições de oferecer o almoço tradicional do ajuri, os participantes levam sua própria comida. *Morador algum já pagou por trabalho feito em sua roça.* Só há troca de dias ou pedido de ajuda. Esta situação difere do sistema de trabalho observado em Nogueira, onde já existe um proto-mercado de trabalho. A ausência desse mercado em Vila Alencar pode ser explicada pelo fato de ser uma comunidade menor onde os laços de parentesco são mais próximos e mais visíveis... Na Vila Alencar existe... menos contabilidade de favores (Magalhães Lima, 1986:26).

As duas comunidades correspondem, portanto, às gradações de reciprocidade modelarmente analisadas por Sahlins (1978). O que quero ressaltar,

todavia, é o significado da comida e a ausência do dinheiro nas relações internas à comunidade[27].

Igualmente significativa é a situação estudada por Motta Santos (1986), não numa formação análoga ao *Sítio,* mas numa fazenda. A fazenda pode ser também um território de parentesco e de reciprocidade[28]. Estudando a fazenda goiana em processo de modernização, a autora aborda com relativo detalhe o sentido da troca num "tempo de transformação".

> Sob um aspecto, a fazenda não se diferencia do *Sítio:*
> Tanto o proprietário quanto trabalhadores mantêm entre si relações de parentescos, ou compadrio... O processo de ocupação daquela região foi desenvolvido por grupos de parentes... essa circunstância parece ter gerado uma espécie de obrigação moral entre as famílias (Motta Santos, 1986: 5,6).

Não obstante a assimetria entre as categorias sociais da fazenda, o simbolismo da reciprocidade aí operante postula uma equivalência moral entre *famílias* consideradas *iguais* entre si (Motta Santos, 1986: 5). Temos aqui, a meu ver, dois pontos básicos: a troca se dá entre *famílias,* isto é, entre indiví-

---

27. Novamente, porém, as coisas precisam ser relativizadas e contextualizadas. Essas comunidades amazônicas podem ser comparadas à aldeia camponesa da ilha de Nisos, no mar Egeu, estudada por Kenna (1986), onde, pelo contrário, a presença do dinheiro é obrigatoria:

> A regra estabelece que a ajuda seja recíproca e que, mesmo entre parentes próximos, ela seja paga em dinheiro ou em natureza. A diferença entre esses arranjos e o trabalho contratual reside no fato de que um homem tem *a priori,* a obrigação de trabalhar (sendo remunerado) para seus parentes e compadres, antes que para outros, no momento em que eles tenham necessidade, e não de acordo com sua escolha. (Kenna, 1986: 163).

As comunidades amazônicas são apenas marginalmente ligadas à economia monetária, enquanto que a comunidade de Nisos dela participa há muito tempo. Todavia, nem uma nem outra são mais ou menos camponesas. A etnografia de Kenna deixa claro que também em Nisos tem-se o que chamo de ordem moral.
A questão não é o dinheiro em si, mas o modo como cada cultura o representa, e a presença do dinheiro não torna a situação de Nisos um "nexo monetário", característico da economia de mercado. O dinheiro pode ser aí um elemento da linguagem da troca. Esta comparação chama a atenção para a necessidade de uma "fenomenologia do dinheiro" em diferentes culturas, desigualmente integradas no mercado.

28. O sentido da terra como território, e não apenas como objeto de trabalho, foi por mim sugerido, com referência a grupos camponeses, ao Grupo de Trabalho "Antropologia do Campesinato", por ocasião da Reunião Brasileira de Antropologia realizada em Brasília, em 1984.

duos coletivos, entidades hierárquicas, elas mesmas englobadas no todo maior que é a fazenda. A situação é análoga à do *Sítio,* onde a troca se dá, também, entre famílias, ou melhor entre *pais de família* que encarnam a hierarquia familiar enquanto pessoas morais e não como indivíduos; essas famílias são também englobadas num todo maior, que é o *Sítio,* comunidade e patrimônio maior.

Tanto como no *Sítio,* a troca na fazenda é também obrigatória, mas o que me interessa no caso é menos a obrigatoriedade da troca do que o que é trocado. O caso desta fazenda é sugestivo, precisamente, pela natureza das coisas trocadas: *comida* e *trabalho.* Como já disse, examinei num trabalho anterior o significado simbólico da comida, com relação à família, à terra e ao trabalho. Mostrei como a comida fala da família e, notadamente, da honra do pai. Já sugeri que comida, terra, trabalho etc., são categorias nucleantes de significados, interconectadas e cujo sentido está, justamente, nesta interconexão. O caráter simbólico da comida foi também assinalado por Sahlins:

> A natureza dos bens trocados parece ter um efeito independente no caráter da troca. Alimentos não podem ser tratados como qualquer outra coisa... A comida é fonte de vida... simbólica do fogo do lar, quando não da mãe... Transações com comida são um delicado barômetro, uma afirmação ritual, por assim dizer, de relações sociais... o tráfico de comida é tráfico entre interesses estranhos (Sahlins, 1978: 215, 216).

Sahlins, referia-se, é preciso notar, a sociedades produtoras de alimentos, como também são os sitiantes ou os agregados da fazenda goiana. A comida é o elemento central da produção e do consumo, ambos realizados pela família.

Entre sitiantes ou agregados, a *comida* é produzida pelo *trabalho* do *pai* na *terra,* que é *terra de trabalho,* seja no sentido observado por Garcia Jr. (1983a), seja no sentido de ser a terra construída pelo trabalho[29]. Comida, trabalho e terra são, como já disse, categorias centrais do discurso camponês e expressam uma relação moral entre os homens e deles com a natureza. Um ponto básico que, na minha interpretação, extraio do estudo de Motta Santos é que a troca é uma linguagem, como assinala a autora, *mas que fala com os elementos de outra linguagem* – a linguagem da comida que, por sua vez, fala

29. A idéia de que a terra é algo construído pelo trabalho e pelo saber que o informa foi sugerida por Mireya Suárez, por ocasião do Seminário sobre o Campesinato, realizado no Departamento de Antropologia da UnB, em 1981 (Suárez et alli, 1983).

da família e da honra do pai. Essas linguagens são constitutivas de uma ética camponesa, enquanto manifestações de uma moralidade mais generalizada[30].

Se a troca é uma linguagem, é fundamental o ponto desenvolvido por Motta Santos de que o simbolismo da troca estabelece o entrelaçamento das representações simbólicas entre terra e trabalho: "... um princípio moral que emerge no momento da troca, articula os elementos *terra, trabalho e alimentos* e investe-os de um sentido simbólico preciso" (Motta Santos, 1986: 13; grifos meus).

Naquela fazenda goiana, mostra a autora, a troca restaura, simbolicamente, um tempo mitificado e procura trazer para dentro desse tempo os "tempos modernos", o "tempo de transformação", expressão local de uma "grande transformação" que aqueles protagonistas tentam domesticar. A troca entre os homens é a continuidade da troca com a natureza, pois é a troca de alimentos (que resultam da troca com a terra) e de trabalho (que constrói a terra e produz os alimentos). O espaço camponês é, portanto, um espaço moral.

3. *"Com Parente não se Neguceia", ou "Todo comerciante é ladrão"*

Se, no interior do *Sítio,* não se assalaria, pela mesma ética, lá não ocorrem relações de *negócio.* Segundo o negociante de feira sergipano que deu título a este trabalho, "Com parente não se neguceia, porque no negócio sempre um sai ganhando e outro sai perdendo". Muitos sitiantes são também negociantes, mas o negócio é percebido como a negação da moralidade, pois ele significa ganhar às custas do trabalho alheio. É percebido, então, em oposição ao *trabalho* e como uma atividade que não envolve honra[31]. O *negócio* é pensado como imoral pelo próprio negociante, pois também para ele, que é igualmente sitiante, só o ganho obtido pelo trabalho sobre a terra – a *terra de trabalho* – é moralmente legítimo. O mesmo foi observado por Garcia (1984) em seu estudo sobre as feiras da Paraíba. Nota a autora que

---

30. Essa moralidade contempla o que Motta Santos caracteriza, tomando a fazenda como caso empírico, como uma continuidade entre as pessoas e as coisas, idéia essa, como sabemos, central ao ensaio de Mauss sobre a dádiva.

31. O negócio se distingue também da *arte,* isto é, ofícios como o de carpinteiro, ferreiro, barbeiro, etc. Muitos sitiantes possuem uma *arte.* Ainda que esta não seja *trabalho* (segundo sua visão fisiocrática deste), ela não implica a avaliação negativa do *negócio.* Como práticas de reprodução social, arte e negócio podem ser pensadas como equivalentes; do ponto de vista da ordem moral, são pensadas por seus sujeitos como opostos.

> As feiras se realizam sempre em um espaço urbano, ou mesmo... dentro de grandes propriedades; em todo o caso *nunca em um espaço dominado pelos próprios trabalhadores rurais...* Os pequenos produtores... na medida que possam vender livremente sua produção na feira passam a ter nela o prolongamento da *autonomia* existente na unidade de produção. Ao mesmo tempo a feira cria condições sociais de realização de trocas mercantis, *consideradas ilegítimas* entre os pequenos produtores. Assim, a feira "está em oposição complementar a todas as relações que pressupõem sempre uma confraternização pessoal e, durante a maior parte do tempo, laços de sangue" (Weber, 1974) (Garcia, 1984: 184-218; grifos meus).

Vender a própria produção e realizar o valor monetário do *trabalho* é expressão da autonomia camponesa. Neste sentido, a feira é um espaço de realização do *pai de família* que no roçado encarna o trabalho familiar e na feira "governa" a transformação desse trabalho em *ganho,* necessário para "botar de um tudo dentro de casa", outro atributo do pai. Neste plano, na feira se afirma a honra do pai, pois quem só pode vender para o patrão, como o morador de engenho, não "governa" o ganho; é *sujeito* (objeto de *sujeição*), já que não pode dispor livremente do produto do processo de trabalho, mesmo que este tenha sido realizado autonomamente com base num saber próprio.

Mas, a feira não é apenas o lugar de "fazer a feira". É, sobretudo, o espaço do *negócio,* um espaço não controlado pelo camponês; isso no plano das representações, pois, concretamente, muitos negociantes são também lavradores. Enquanto espaço de *negócio,* a feira se opõe à campesinidade. Por isso, ela se realiza na cidade – na *rua* – ou no engenho, sempre fora do território camponês[32]. Vale notar que, em Sergipe, quando o comerciante se dirige diretamente ao produtor em seu *sítio,* a transação é feita sempre *fora de casa,* no terreiro que separa a casa do caminho, o privado do público, a família do estranho, o puro do impuro.

Sugestivo, também, é que os informantes de Garcia, tal como os meus, considerem o negócio uma atividade ilegítima. Mais sugestivo ainda é que a construção teórica de Weber (citado pela autora) seja a réplica acadêmica da ética daquele informante – "com parente não se neguceia" – que, naquele momento, estava como que falando em nome de todos os camponeses.

---

32. Há, por certo, uma "razão prática" para que a feira se realize na cidade, tão óbvia que dispensa comentários. Mas isto não nega o sentido simbólico de espaços sociais diferenciados e opostos: o espaço do negócio e o espaço da reciprocidade. No Nordeste, a cidade é referida como *rua* e rua é associada à poluição simbólica, pois é dela (e nunca da casa) que vem a doença. O engenho, por outro lado, outro lugar de feira, é em Sergipe o *mundo,* termo que, tal como a cidade, designa o perigo; é também o lugar do *cativeiro* e da *Lei do Cão.*

Sitiantes-comerciantes, por vezes, se tornam exclusivamente comerciantes. Mas, é apenas em situações de diferenciação social acentuada que o *negociante deixa de ser, também, sitiante.* Nestes casos, há um "descolamento", uma ruptura com relação aos valores e à ética camponesa, e o valor expresso pela categoria *trabalho* é substituído por outros, como "tino comercial", coerente com a nova prática. Para a maioria, porém, o *negócio* é um dos meios para se chegar à terra, isto é, ao patrimônio, condição de realização do *pai* como sujeito trabalhador e transmissor da terra. Neste plano, não há incompatibilidade entre o *negócio* e o *trabalho,* pois o primeiro é o meio para que se realize o segundo. No entanto, é preciso afastar o *negócio* (impuro) da *casa* (espaço de família) e do território camponês, localizando-o na cidade.

O significado do *negócio* como meio de chegar à terra foi também observado por Garcia (1984) e por Garcia Jr. (1983b), cujas evidências permitem alargar esta interpretação. O estudo deste último autor mostra como se constrói no discurso camponês uma oposição entre *trabalhar* e *viver do negócio*[33] Significativamente, são aqueles que mais tempo dedicam ao *negócio* os que mais insistem em declarar que também *trabalham,* como que buscando afirmar sua honorabilidade através do código moral camponês. Se a condição camponesa de *pai* supõe a liberdade, que pode ser assegurada pelo *negócio,* ela supõe igualmente a honra, assegurada pelo *trabalho.*

São, contudo, os próprios negociantes que dizem que "todo comerciante é ladrão", percepção essa coerente com a relação mutuamente exclusiva entre parentesco e *negócio* observada em Sergipe. Na Antiguidade greco-romana, aponta Garcia Jr., a riqueza era a agricultura, atividade por excelência do cidadão, enquanto o comércio e o juro eram atividades socialmente desvalorizadas, nos termos das regras morais da época. O comércio era atividade negativamente valorizada por se basear na capacidade de ocultar informações. Na Paraíba, o comerciante é percebido como ladrão porque o lucro depende, não do esforço físico visível, mas do monopólio de informações. O resultado do negócio é invisível para todos (menos o comerciante), enquanto que o *ganho* e a acumulação de recursos através do *trabalho* tem ampla visibilidade social (Garcia Jr., 1983b: 175). A invisibilidade do *negócio* torna duvidosa a honestidade do negociante. Em outros termos, o lucro do *negócio* escapa ao controle do grupo, ao contrário do *ganho* na agricultura. *Sitiantes* em Sergipe e

---

33. Enquanto que *trabalhar* tem uma conotação moral positiva, como atividade honrada, *viver do negócio,* tal como *viver do alugado,* tem conotação negativa, ainda que só esta última condição implique *sujeição.*

agricultores na Paraíba retêm, portanto, um padrão de moralidade e uma ética que representa uma tradição no Ocidente, assunto esse ao qual voltarei mais adiante.

O *negócio* é, então, a negação da reciprocidade (e, por isso, não pode invadir o *Sítio*) e do trabalho. Sob este prisma, é a negação da campesinidade[34]. Sob outro prisma, contudo, se pensado como prática/estratégia, ele é o caminho para a liberdade e para a terra. É preciso, então, contextualizar o significado do *negócio*, isto é, relativizá-lo, se o que se deseja é subjetivar o objeto de nosso entendimento, ao invés de objetivar o sujeito do discurso e da ação. A comparação entre o que foi observado no contexto do *Sítio* e o que foi observado por Garcia Jr. no contexto do "mundo dos engenhos" permite realizar tal propósito. No contexto do *Sítio*, o *negócio* nega a campesinidade. No "mundo dos engenhos" ele afirma a liberdade e permite a constituição de uma condição camponesa, ainda que negando sua ética, num momento do processo. No contexto do *Sítio*, o que é central é a oposição entre *negócio* e o *princípio de reciprocidade; no mundo dos engenhos, o que é central é a oposição* entre o *negócio* e a *sujeição*.

Se o negociante é ladrão, como ele próprio se percebe, a partir de uma campesinidade que ele busca reconstruir para si, é o *negócio* que o salva do *cativeiro*. Se é imoral, é também o caminho da liberdade. Num paradoxo aparente, pode-se dizer que, realizando o serviço do Demônio, escapa-se da Lei do Cão. Nosso sitiante de Sergipe dizia, como Weber, que "com parente não se neguceia". Mas é por causa do *negócio* que pode o lavrador-negociante da Paraíba dizer que "filho meu nunca foi sujeito de ninguém" (Garcia Jr., 1983b: 39). O *negócio* é, portanto, carregado de ambigüidade. Se *trabalho* e *negócio* se opõem num plano, noutro plano se articulam, na medida em que um é o meio para se chegar ao outro. Se, num contexto, ele nega a reciprocidade, noutro, ele garante a liberdade e ambos são princípios constituintes da honra do pai. A ambigüidade do negócio apenas espelha a ambigüidade inerente à história e os distintos meios de se usar seus tempos.

34. Entre os colonos teuto-brasileiros do Sul não existe a feira. A comercialização se faz através de intermediários, donos de um caminhão, que legitimam sua atividade construindo-a como uma *ajuda* aos colonos carentes daquele meio de transporte. Não se admite que ele tenha lucro, mas apenas uma remuneração pelo trabalho de transportar a produção de terceiros. Só se pode ter *lucro* através da venda da própria produção. O *lucro*, neste caso, corresponde ao *ganho* no Nordeste.

4. *Cativeiro, Trabalho e Liberdade*

Fiz, diversas vezes, referências à liberdade. Devo agora discutir mais detalhadamente seu significado e sua articulação com a *família*, a *terra* e o *trabalho*. Sitiantes, agricultores, agregados, falam de liberdade – ou do *cativeiro* – mas de que se trata? Liberdade de quem? Para responder a essas indagações devo voltar a considerar algumas categorias já referidas anteriormente.

Sitiante em Sergipe, *agricultor* na Paraíba, *colono* no Sul do país, são termos que se referem sempre ao trabalho realizado pela (e realizador da) família. No Nordeste, a *terra de trabalho*, condição de realização do pai trabalhador, tem sua localização ideal no *sítio* (e dentro do *Sítio)*, espaço por excelência de realização do *pai de família* e da liberdade. Em Sergipe, a *terra de trabalho* se opõe à *terra de gado*, espaço de onde o trabalho foi expulso. Na Paraíba, a *terra de agricultura* se opõe à *terra de engenho*, espaço onde não se pode realizar o trabalho.

> A primeira marca o espaço social em que são reproduzidas as condições sociais dos cultivos realizados por grupos domésticos de pequenos produtores [enquanto que a segunda] marca... um espaço social onde os cultivos são feitos por trabalhadores submetidos pessoalmente ao proprietário das terras onde residem... relação essa conhecida como sujeição (Garcia Jr., 1983b: 8-9).

A propriedade pecuarista e a propriedade canavieira são, então, a negação do *trabalho*. É como se fossem, do ponto de vista de uma moralidade camponesa, terras sem sentido. Ao invés de serem a base da liberdade, conduzem ao *cativeiro*. Em nenhuma das duas se pode realizar o *pai de família*.

No Sul, o termo *colônia* tem vários sentidos, como o tem também o termo *Sítio*, já considerado, mas é sempre referido ao trabalho familiar num patrimônio. Entre colonos teuto-brasileiros de Santa Catarina, *colônia*, significa

> .. as terras, benfeitorias, residência, animais domésticos, plantações, etc., que, juntamente com o grupo doméstico, formam uma unidade básica de produção e consumo. *A concepção de família camponesa está estreitamente ligada à idéia de colônia...* Constitui a própria caracterização desse campesinato, onde o trabalho familiar tanto quanto a propriedade da terra são extremamente valorizados. *A colônia, nesse contexto, é tanto a terra quanto o produto do trabalho e do esforço da família* (Seiferth, 1985: 8; grifos meus).

Vê-se, então, que o significado da terra é o significado do trabalho e o trabalho é o significado da família, como o é, igualmente, a terra enquanto patrimônio. Mais que objeto de trabalho, a terra é o espaço da família[35].

A liberdade do *sitiante*, do *agricultor*, do *colono* – sempre um *pai de família*, ou mesmo um patriarca, chefe de uma *Casa Tronco*, como entre os *colonos* do Sul – tem como uma de suas dimensões a autonomia do processo de trabalho e do saber que a este informa, transmitido de pai a filho. A transmissão da terra sem o saber não transformaria essa terra em *terra de trabalho*, nem em patrimônio familiar. É pelo saber que o pai "governa", "dá a direção" do processo de trabalho.

Face ao *sitiante* ou ao *agricultor*, o *alugado* é um *cativo* porque não controla o processo de trabalho e porque este é organizado sob as ordens de um *patrão* e não pelos princípios do parentesco e sob o "governo" do *pai*. Na Paraíba, a atividade do *alugado* é muito sugestivamente denominada *eito* (Garcia Jr., 1983b: 42). A autonomia tem ainda outra dimensão: o controle do tempo. No interior do *Sítio* sergipano, como já se viu, o tempo é objeto de troca recíproca entre *pais* livres, cuja liberdade depende da própria obrigatoriedade da troca. Sitiantes "trocam tempo" entre si. A relação entre pai e filho é também simbolizada pelo tempo: o primeiro doa ao filho que está se tornando adulto um tempo para que ele possa, pelo trabalho, acumular os recursos necessários ao casamento. Diz-se que o pai "dá o tempo".

Com o casamento, o pai doa o *chão de roça* e o *chão de morada*, isto é, os espaços onde irá se desenvolver um novo tempo de família; o filho fica residindo no sítio paterno, onde deverá agora "dar o tempo" para o pai. O contraste com o "mundo dos engenhos" estudado por Garcia Jr. é flagrante, pois, quem *vive do alugado* ou quem é *morador* em *terra de engenho* não pode "dar o tempo" nem "dar o chão", pois não controla nem o tempo nem a terra. Quem *vive do alugado* tem uma temporalidade distinta daquela do ciclo agrícola e, por isso mesmo, não é *agricultor*. O tempo de duração de seu trabalho não é o tempo de todo o processo produtivo controlado pelo *agricultor*. Ainda que, objetivamente, seja um "trabalhador agrícola", ele não realiza subjetivamente o *trabalho* enquanto um valor cultural. Na medida em que não dirige o tempo da família, ele é *sujeito*.

O *morador* é igualmente *sujeito*, e até mais, pois o *alugado* pode decidir quando está disposto a trabalhar e por quantos dias, por mais ilusória que seja essa representação. Quanto ao *morador*

35. Assim como o *Sítio* em seu sentido mais amplo, a *Colônia*, enquanto conjunto de patrimônios familiares localizados em *picadas* ou *linhas* (pequenas comunidades), é também um espaço de trocas matrimoniais.

> Uma relação que se caracteriza pela disponibilidade do tempo ao *patrão* é a negação mesma da temporalidade que supõe a agricultura... o morador é exclusivamente da propriedade; os rendeiros e meeiros só vão à propriedade para realizar o serviço que desejam e quando querem. Os últimos são *soltos* porque o controle do tempo das atividades dos grupos domésticos é atributo apenas do *pai de família*... o que marca a sujeição... é a situação de disponibilidade da *pessoa* do morador, que atinge até mesmo o grupo doméstico (Garcia Jr., 1983b: 33, 34, 37, 56; grifos do autor).

Tal subordinação, longe de se limitar ao processo de trabalho, atinge, também, a autoridade do pai sobre a família, inclusive as mulheres. Nas palavras de um senhor de engenho: *o que está na terra é da terra;* nas palavras de um *morador: em terra de engenho todos são encabrestados.*

O controle do tempo da família e a existência de um tempo *de* família autônomo, assim como o controle do processo de trabalho, são dimensões básicas da liberdade do *pai.*

A condição de *liberto* é realizada plenamente pelo *sitiante* ou pelo *agricultor,* na medida em que este, enquanto *pai,* tem o controle sobre a terra, o trabalho e o tempo. A situação máxima de liberdade é a do sitiante no interior do *Sítio,* onde ele é *liberto* porque é garantido pela "cápsula protetora" da comunidade e, através desta, pela tradição camponesa. Paradoxalmente, outra vez, é no *Sítio,* onde a terra não é livre, pois é aí pensada como um patrimônio que deve passar de geração a geração dentro de um território de parentesco, que se *é liberto.* O mesmo se pode dizer com relação à Casa-Tronco teuto-brasileira, análoga à *maison* camponesa na França, onde a terra é presa a uma ordem moral e não livre no mercado.

Podemos confrontar o que foi visto até aqui com outras situações do Nordeste. No Piauí, segundo os estudos de Leão (1986), a formação social dominante tem sido a fazenda tradicional, trabalhada por um campesinato de agregados, e permeada de relações de parentesco entre estes e o fazendeiro. Não é uma situação muito distinta daquela estudada por Motta Santos (1986), relativa à fazenda goiana à qual já me referi.

Tal como no Brasil Central, o agregado da fazenda tradicional do Piauí pensava-se a si próprio como um homem livre, embora imerso na hierarquia da fazenda, pois detinha o controle do processo de trabalho realizado pela família. Como ocorrera também com os agregados estudados por Brandão em Goiás (Brandão, 1981), vivia-se um *tempo de fartura.* Na fazenda estudada por ele os homens transitaram de uma condição *forte* para outra *fraca* porque a reciprocidade cedeu lugar ao utilitarismo; a troca foi substituída pelo mercado. O agregado, antes um *pai de família* livre, tornou-se um indivíduo sem liberda-

de, na mesma condição do *alugado* nordestino. A relação de troca com a terra – pois não só a relação entre os homens, mas também com a terra era percebida como uma relação de reciprocidade – cede lugar a uma relação destrutiva da terra e dos homens. É o *tempo da ambição*. São representações, como se vê, muito próximas dos "casos pitorescos" aos quais me referi no início deste trabalho. Com a modernização, a terra, a comida, os corpos das pessoas e o corpo social se tornam *fracos*. É este novo tempo que os agregados estudados por Motta Santos (1986) tentavam domesticar pela prática da troca.

A fazenda tradicional também pode ser um território camponês e o lugar da liberdade, na medida em que aí se dá um tempo e um espaço da família. Essa fazenda se opõe, neste plano, à *plantation* modernizada, lugar da *sujeição* no Nordeste brasileiro e da *humillación* na Colômbia. Contudo, a fazenda podia conter dimensões de *cativeiro*. Os depoimentos transcritos por Leão com relação ao Piauí revelam a ambigüidade da representação da fazenda:

> O patrão era um homem do povo... Ele era proprietário de muita terra, tinha vinte e tantos ou trinta moradores e *ninguém pagava nada prá ele, então se chama bom patrão, né?...* Esse povo de Mundico era de muito bom coração, não cobrava renda. Muitos cobravam. Às vezes os moradores produziam dez quartas, aí eles davam duas. Se eles tivessem duas ou três quartas não davam nada. porque não dava o cunsumo de cada deles, não podiam dar.. *O morador decidia o tamanho da roça...* Eles tudo trabalhava por conta deles... os legumes deles, *eles resolvia tudo*.

Era preciso respeitar os espaços da fazenda:

> ... Se ele planta no cercado da fazenda ela não pode mandar porque é solta de botar animal. Agora, se ele derruba roça fora daquele cerco, aí o fazendeiro não tem o direito de botar bicho lá dentro da roça do morador... o morador só manda na roça dele, *sendo a roça derrubada por ele, aí ele manda...* o patrão não tem nada a ver. (Leão, 1986: 12, 13, 18; grifos meus).

Os espaços físicos da fazenda eram, portanto, espaços sociais diferenciados e, dentro do seu, o agregado "mandava" porque a roça "foi derrubada por ele". Mandava, portanto, no produto do trabalho e no processo de trabalho. O espaço da roça era o espaço onde se desenvolvia o tempo de família e a liberdade.

Nem sempre, porém, o patrão era um "homem do povo". Havia fazendeiros que soltavam o gado no roçado do morador (que tem aqui o sentido de agregado); havia moradores obrigados a trabalhar para o fazendeiro mais dias que o considerado adequado, fazendo com que o *pai* agregado não mais des-

se "conta da direção dele", isto é, o tempo do fazendeiro invadia o tempo da família do *pai*, configurando-se o *cativeiro*.

A fazenda pode ser, então, o lugar da liberdade e também do cativeiro. Não é a fazenda em si mesma que é representada como uma situação de subordinação, nem é a hierarquia da fazenda percebida como oposta à liberdade do agregado. É a transformação da fazenda numa direção racional, moderna, "econômica", que traz consigo a "ambição" e o *cativeiro*. Quando a fazenda é permeada por relações de parentesco,"o camarada mora de agregado e tem aquele dono de terra *para servir aquele morador numa precisão*".

Temos assim uma situação onde o fazendeiro é um *homem do povo*, dono de terra cujo papel é *servir* o morador. Parece tratar-se de uma relação de patronagem representada como uma relação entre iguais. Situação oposta é a que configura o *cativeiro:* "o camarada mora com uma pessoa rica e vive precisando dela, e ela matando o camarada na unha" (Leão, 1986:8). Há uma clara inversão nas representações: "homem do povo" (igual)/ "pessoa rica" (desigual); o primeiro "serve" o agregado e o segundo "mata o camarada". Por baixo e para além da dicotomia fazendeiro/agregado, desenvolvem-se relações que medeiam essa oposição formal e lhe atribuem conteúdos variáveis.

A transformação da fazenda em cooperativa, ou em "colônia", gera um novo conjunto de representações, a partir de uma mesma matriz ideológica, centrada na família e no parentesco. Se a "colônia" deveria libertar o lavrador, segundo seus idealizadores, não é assim que ela é percebida pelos colonos"[36]

> Dizem que colono é ser dono, que a gente vai ser dono, mas não sei, porque *prá ser dono tem que ser liberto...* Colono está quase no que é dele... não está sujeito a um patrão, *está sujeito às leis do Projeto* (Leão, 1986: 1; grifos meus).

Essa fala, dos novos "colonos", não é, evidentemente, a fala de um homem que se pensa livre.

A "colônia" se configura, na verdade, como uma nova forma de *cativeiro*, mais do que um espaço de liberdade. Na "colônia", o trabalho não qualifica o *pai*, visto que não pode deixar herança para o filho, nem controla o processo do trabalho:

---

36. Neste contexto, o termo *colônia* tem um sentido radicalmente distinto daquele encontrado no Sul, onde a *colônia* é o espaço de realização da família. Na *colônia* do Sul tal como no *sítio* de Sergipe, se é *dono*. Na "colônia" (cooperativa do Piauí) se é *cativo*.

> Então me interessava comprar uma área de terra... Era para ter firmeza, isso aqui é meu... trabalhava encima do que é meu. Quando morre, ficava aí a família, a mulher e os filhos. Podiam dizer: aqui era do meu pai, agora é nosso, para isso nós prova (Leão, 1986: 2).

A "colônia" divide-se em uma área comunitária, chamada "nosso", e outra área dividida em lotes dos colonos, chamada "meu". Aparentemente, temos uma forma de apropriação semelhante ao padrão tradicional de uso da terra vigente em muitas partes do Nordeste do século XIX (e de Portugal até hoje): partes trabalhadas por uma família, das quais se era *dono* pelo *trabalho,* e partes utilizadas em comum pelo conjunto de famílias, geralmente uma parentela, que constituem o já visto *Sítio.* Essa "colônia" apresenta, contudo, diferenças fundamentais.

No lote familiar – o "meu" – o processo de trabalho é realizado, freqüentemente, sem a presença do pai, visto que este ocupa-se da área coletiva – o "nosso" – onde o trabalho é realizado por grupos de pessoas sem vínculo de parentesco e fora da organização familiar. O produto desse trabalho não pode ser utilizado pelo colono segundo suas necessidades. O lote familiar é insuficiente para a reprodução da família. Tal como no engenho, perde-se, então, o controle sobre o *tempo de familia.* Os colonos se percebem *cativos do trabalho.* A inversão é radical: o trabalho, ao invés de fazer a liberdade, faz o *cativeiro.*

Se, segundo a ética camponesa, é o trabalho que faz o dono, na "colônia" se é apenas "quase dono", isto é, "quase pai". Se no *sítio* o trabalho realiza a hierarquia familiar, na "colônia" o trabalho coletivo a elimina, justapondo diferentes pais, nenhum dos quais "dá a direção". O trabalho constitui o *pai* quando se trabalha "para nós", isto é, para a coletividade representada pela família, e por si. Mas, na "colônia", o "nosso" não corresponde ao "nós", e lá não se trabalha por si, trabalha-se para a cooperativa e pela cooperativa, pois é esta que determina o processo de trabalho, seja enquanto forma de cooperação (que anula o pai), seja como procedimento técnico (que anula o saber do pai). O pai desaparece no "nosso"; aí, o que existe são indivíduos (e não pessoas morais) subordinados ao "governo" de estranhos (técnicos). A cooperativa é um novo patrão, mas um patrão *sui generis:*

> ...dizem que essa cooperativa é nossa, temos de cuidar dela como se fosse uma criança, para quando ela crescer nos ajudar. Mas vejo que essa criança é diferente das outras crianças, pois ela já nasce mandando na gente (Leão, 1986: 11).

A fala acima, de um "colono", mostra que, se os organizadores da cooperativa tentaram construir um discurso fundado no modelo da família, construíram uma família "de cabeça para baixo". As falas dos "colonos" expressam duas inversões semânticas que bem revelam, por oposição , a relação entre trabalho e liberdade: na "colônia", se é *cativo do trabalho* e não seria despropositado igualar o trabalho no "nosso" (que é, na verdade, "deles") ao *eito* dos engenhos da Paraíba. Por outro lado, na "colônia", é a *criança* que manda no *pai*.

A situação acima descrita, estudada por Leão, é semelhante àquela estudada por Carneiro (1983), também no Piauí. Trata-se de um projeto de irrigação e reassentamento de pequenos produtores, onde só eram aceitas como "irrigantes" famílias que contassem com adultos jovens do sexo masculino. Chefes de família considerados idosos pelos administradores do projeto não tinham acesso à terra. Como mostra a autora, tal restrição teve conseqüências sobre a posição do pai na hierarquia familiar. A família poderia ser aceita se um filho se tornasse responsável pelo lote, mas isto implicaria uma situação impensável para o pai. É o que ilustra o seguinte depoimento:

> Eles me chamaram. Os doutor... me chamaram prá ser colono. Eu assinei [o Contrato Experimental]. Depois disseram que não tinha condição, que minha idade não dava mais. Já tinha 50 anos, não dava mais prá ser colono, só se um filho meu assinar prá mim. Que nada! Enquanto tiver coragem de trabalhar eu não quero que gente assine por mim (Carneiro, 1983: 11).

Segundo a lógica do projeto, que obedece a uma ordem econômica mais que a uma ordem moral camponesa, a autoridade se subordina à produtividade da força de trabalho e não à hierarquia familiar, onde cabe ao pai "dar a direção", independentemente de sua idade. Se, em função dessa hierarquia, encontramos na família camponesa situações de "menoridade adulta" que envolvem, por certo, tensões, configura-se aqui o oposto: o pai subordinado ao filho. Conforme relata Carneiro, o pai ficaria restrito ao domínio da casa e, portanto, numa situação próxima à da mulher.

O projeto de irrigação implica, então, a subversão da ordem familiar, desarticulando a relação representada entre o *trabalho* e o *pai* e desconstruindo a família. Por outro lado, *inventava-se o velho*, transferindo para o contexto camponês uma categoria gerada pela lógica do capital, quando, naquele contexto, o pai idoso nunca é marginalizado pela idade: ele é *dono* do *sítio* no qual se mora e se trabalha e é também o detentor do saber e da experiência acumulados. *É por ser dono do saber que ele é dono do sítio e pai de família.* Ele não é um velho, mas um sábio.

O conflito entre a racionalidade do projeto e a moralidade camponesa explica porque a permanência no projeto é, geralmente, de apenas alguns anos. Para muitos "irrigantes", trata-se mais de uma estratégia: ganhar dinheiro para poder, mais tarde, comprar seu próprio sítio.

Em outro estudo, focalizei a relação conflituosa entre agentes de extensão rural e sitiantes em Sergipe. O programa de extensão, que percebia os sitiantes como "produtores de baixa renda" e não como *pais*, partia de uma lógica fundada na racionalidade econômica e do suposto de que os sitiantes não possuíam tecnologia, isto é, que o saber do sitiante é um não-saber (E. Woortmann, 1983). Percebi a relação entre extensionistas e sitiantes como um processo de acusações recíprocas. Os primeiros acusavam os segundos de ignorantes e refratários à modernização. Os sitiantes percebiam o programa de extensão como sendo, em suas próprias palavras, "a dominação", uma ingerência na autonomia do processo de trabalho. Declarando ilegítimo o saber tradicional, o programa instalou um conflito entre a ordem moral camponesa e a ordem racional e econômica moderna. Atacava-se a presença do gado no *sítio* sem compreender seu significado para a reprodução social do grupo e como parte das prestações associadas às trocas matrimoniais (E. Woortmann, 1985). Atacava-se o saber tradicional sem levar em conta seu significado na construção social do *pai de família*. A imposição de pacotes tecnológicos implicava um ataque à própria condição de pai. Numa verdadeira subversão, deveriam os mais velhos – os *pais de família* – aprender com os mais jovens, os extensionistas, que " nem casados são", classificatoriamente pertencentes à categoria filho[37]. Tornando ilegítimo um saber secular, essa "dominação" significava o esvaziamento do sentido do *trabalho* em sua relação com a família. Implicava, de outro lado, a possibilidade de novo cativeiro, pois os sitiantes percebiam o perigo de se tornar *cativos do Banco*, visto que as inovações propostas implicavam, necessariamente, uma subordinação ao capital financeiro.

O que observei em Sergipe era muito próximo do que Carneiro registrou no Piauí, onde os "irrigantes" se percebiam ameaçados em sua autonomia. Diz a autora:

> A expressão concreta da mediação da autoridade do DNOCS sobre o "irrigante" se dá através da "orientação técnica" a que está obrigatoriamente submetido... e através da impossibilidade à propriedade de um lote – fator esse que garante, em

37. A grande maioria dos técnicos em extensão era composta de jovens solteiros e habitavam a *rua*, isto é, a cidade. Não eram nem *pais* nem *sitiantes*.

> última instância, a subordinação do produtor às condições de produção impostas pelo DNOCS (Carneiro, 1983: 14-15).

São situações, pois, que tornam impossível a liberdade, tal como esta é percebida nos termos de uma ética e uma moralidade específica. São situações que configuram de distintas maneiras o *cativeiro*. Mas, o que é essa liberdade? Segundo minha interpretação, trata-se da liberdade da família hierárquica, hierarquia essa encarnada no *pai*. Trata-se, portanto, da *liberdade da hierarquia* no contexto de uma ordem moral. É também a liberdade de realizar o trabalho *para nós*, em oposição ao não trabalho *para o outro*.

O engenho é, então, um espaço de *sujeição* porque nele não se pode realizar o *pai de família*, nem o tempo de família. Os projetos inovadores do Piauí são o lugar do cativeiro porque tampouco aí há condições de realização do *pai:* ele é negado enquanto detentor de um saber e é negado, também, enquanto pessoa moral quando dissolvido numa massa amorfa de indivíduos que trabalham no "nosso" ("deles") sob as ordens de um estranho. Os projetos de cooperativas e de irrigação no Piauí, ou de extensão rural em Sergipe são, sem dúvida, bem intencionados, mas como se sabe, o inferno está repleto de boas intenções.

A história tem, porém, muitas dimensões e, como veremos a seguir, no bojo dessa história, a liberdade da família pode se tornar o cativeiro do indivíduo.

5. A Descoberta do Pai Patrão, ou O Herdeiro que não Quer Herdar

A hierarquia familiar é um dos componentes centrais da ordem moral camponesa. No entanto, sucessivos movimentos de reintegração à sociedade nacional moderna geram reorientações nas "disposições internalizadas" que configuram um *habitus* (Bourdieu, 1980), ameaçando o coletivismo interno da família e o poder de coerção da comunidade.

Tomarei aqui dois casos etnográficos: os colonos teuto-brasileiros do Sul e um grupo de produtores familiares de São Paulo, estudado por Loureiro (1983). Este último grupo realiza uma agricultura moderna orientada mais para o mercado do que para as necessidades da família. Pergunta a autora se aí, e entre os produtores familiares em geral,

> existe de fato uma coletividade de trabalhadores, ligados pela cooperação, ajuda mútua e apropriação comum dos resultados desse trabalho, como a ideologia faz

> crer? Ou a relação entre eles é de outra natureza, incluindo até vínculos de exploração (Loureiro, 1983: 4).

Grande parte dos filhos, mostra a autora, se transforma em assalariados; somente o filho mais velho tem o "privilégio" de se reproduzir enquanto pequeno produtor, comprando a preço simbólico a parte dos irmãos na herança. A situação é muito semelhante à estudada por Moura (1978) e por E. Woortmann (1985; 1987) em distintas partes do Brasil, ou por Bourdieu (1962) para a França, Arensberg (1959) para a Irlanda, e Burguière (1986) para diversas regiões européias. Loureiro, no entanto, não logra penetrar na lógica da reprodução social camponesa. Descrevendo um caso típico de região, diz ela:

> O caso do Sr. Lício é ilustrativo. Ele mora, assim como outro irmão também casado... em casa construída no terreno de propriedade do pai... Suas irmãs, com o casamento, saíram da unidade produtiva do pai. Somente seu irmão mais novo, ainda solteiro, usa a propriedade do pai (produtivamente)... a propriedade do pai do Sr. Lício constitui-se como meio de produção para apenas *um* dos filhos... o capital investido permitiu que o excedente gerado pelo trabalho do pai, da mãe e de *todos os filhos*... se configurasse como capital para apenas um deles... Para os demais membros (restou) tão somente reproduzir suas condições de vida como trabalhadores, configurando para eles a relação de trabalho familiar como uma relação de exploração... O que deve ser retido é a existência de relações de exploração... mesmo quando os vínculos de parentesco possam dificultar a percepção (Loureiro, 1983: 5-6; grifos da autora).

O discurso de Loureiro é muito sugestivo, exemplar de uma ideologia individualista e de uma postura objetivista. Suas observações apenas confirmam o que já se conhece sobre os padrões de herança camponesa. Que sentido há em qualificar as relações familiares como "exploração"? Que compreensão da lógica camponesa nos dá tal avaliação? Que compreensão da família camponesa ela nos possibilita? O tom de denúncia "objetiva" pode bem ser a projeção sobre um universo camponês da subjetividade da própria autora, com sua consciência localizada num universo que tende a ser individualista, no plano da ideologia.

Não pretendo idealizar a família camponesa como um mundo de harmonia. Como mostraram Bourdieu (1962), Arensberg (1959), Burguière(1986) e outros, a família camponesa é o *locus* de inúmeras tensões, decorrentes do princípio da unigenitura. É justamente este princípio que está na raiz da "exploração" denunciada por Loureiro; o que se torna necessário é entender a relação entre tal princípio, o significado da terra e da família e a reprodução social camponesa. A própria autora se refere à terra como *patrimônio familiar*. A transmissão indivisa é uma prática corrente em grupos sociais onde se privi-

legia a perpetuação do patrimônio e da família e não a reprodução social do indivíduo. A unigenitura é um componente de uma ordem moral tendencialmente holista. A sua melhor expressão no mundo atual talvez seja a *maison* camponesa da França, a *stem-family* irlandesa, ou a *Stammhaus* alemã. A unigenitura é parte de uma tradição que possibilita a continuidade do campesinato no mundo moderno. Em comparação, a partilha igualitária, no Brasil e na Europa, conduziu à proletarização, a não ser naquelas situações onde as práticas de troca matrimonial neutralizam os efeitos de tal partilha[38].

No entanto, a situação estudada por Loureiro é uma situação de mudança e há, de fato, uma correspondência entre as opiniões da autora e as representações dos filhos sacrificados pelo sistema de herança. O grupo por ela estudado atravessa um processo de modernização que lhe imprime forte ambigüidade. Ao lado dessa modernização permanece, contudo, uma tradição no que concerne à terra como patrimônio indiviso, e pode-se indagar se não é essa tradição que, num plano, possibilita a modernização em outro plano.

Para entender a situação descrita por Loureiro, é conveniente voltar brevemente ao *Sítio* de Sergipe, assim como realizar uma rápida visita à Casa-Tronco (Stammhaus) teuto-brasileira. Já vimos que o *Sítio* é um território de parentesco, onde o acesso à terra é dado por uma combinação de princípios de parentesco (descendência, filiação e aliança matrimonial) com o princípio moral do *trabalho*, constitutivo do *dono*. O acesso à terra nunca é dado pela via mercantil. Regras de casamento prescritivas – que não admitem transgressões – associadas a práticas migratórias e a uma forte tendência para a primogenitura, reproduzem o patrimônio de cada família e o território do *Sítio* como um todo. No *Sítio*, os herdeiros – idealmente os primogênitos de cada família, que recebem o nome do herói fundador do grupo – são socialmente construídos, como são construídos também os filhos que devem emigrar. A continuidade do grupo, que neste particular não se distingue da *maison* francesa, implica o "sacrifício" de alguns, ou mesmo da maioria dos indivíduos. Sua temporalidade envolve, ao mesmo tempo, a continuidade e a ruptura, na medida em que a permanência do todo implica o sacrifício de parte dos seus membros[39].

---

38. A relação entre formas de herança e práticas matrimoniais está sendo analisada, comparativamente, por E. Woortmann, em seu trabalho de doutoramento.

39. Esse sacrifício não significa, contudo, que os deserdados sejam atirados à rua da amargura. Assim como na França do passado (Burguière, 1986), um padrão de herança de-

Entre os *colonos* teuto-brasileiros do Sul, a preservação da Casa-Tronco combinava, até uma década atrás, o casamento preferencial (com a prima cruzada patrilateral), a unigenitura, o celibato e a emigração. Tal como na Europa (Bourdieu, 1962), em cada geração, só um filho, o herdeiro, podia se casar e permanecer na Casa-Tronco. O casamento do herdeiro, verdadeiro *affair d'état* para a Casa–Tronco envolvida, era construído pela família e como que supervisionado pela comunidade. Essa política matrimonial visava sempre a preservação do patrimônio indiviso. A felicidade do novo casal era assunto secundário. Em época mais recuada, os filhos não-herdeiros migravam para outras regiões, onde constituíam Casas-Filiais, em moldes semelhantes à *maison cadette* francesa, ficando o herdeiro como sucessor da Casa-Mãe (análoga à *maison ainée*). Conjuntos de Casas-Mães formavam a "colônia-mãe", e conjuntos de Casas-Filiais formavam "colônias-filhas"; entre tais colônias se estabeleciam trocas matrimoniais. Até hoje, o herdeiro, mais que proprietário da terra, é considerado o guardião do patrimônio da Casa-Tronco; os interesses da Casa se sobrepõem aos do indivíduo. O significado da terra pode ser avaliado pela idéia, ainda hoje comum entre colonos, de que vendê-la constitui traição à Casa e aos ancestrais.

Este caso contrasta com o do *Sítio* na medida em que, enquanto neste a primogenitura e a indivisão estão em processo de se consolidar, no Sul, observa-se, na atual geração, o início do rompimento com os valores tradicionais: é cada vez mais difícil construir o herdeiro; os filhos, crescentemente, deixam de se casar segundo as práticas tradicionais de aliança e de reprodução do patrimônio[40]. As moças não querem mais se casar com colonos, preferem os citadinos; o "colono trabalhador" cede lugar ao "moço bonito" como padrão de avaliação de possíveis noivos. Instila-se, cada vez mais, a noção subversiva do amor romântico como determinante do casamento, pondo em perigo todo o arcabouço social que reproduzia a Casa-Tronco. Os filhos agora "vivem sonhando com a cidade", como dizia um pai desesperançado, e não são poucas as unidades de produção onde o processo de trabalho se inviabi-

---

sigualitária, do ponto de vista formal, não significa um mau tratamento dos não-herdeiros. Pelo contrário, as compensações que recebem significam pesado ônus para o pai e para o filho herdeiro. O mesmo se pode dizer com relação ao dote das filhas. Por outro lado, os emigrados voltam ao *Sítio*, a fim de "buscar noiva", e constituem os árbitros de conflitos internos ao *Sítio*.

40. A circulação das mulheres e dos dotes, em contraposição à fixidez dos homens e da terra, é central para a reprodução da Casa e para a preservação do partrimônio (E. Woortmann, 1987).

liza pela ausência de filhos. Mais dramaticamente, *o herdeiro se recusa a herdar.* Introduzem-se, então, no universo da *colônia* e da família, os projetos individuais dos filhos, em oposição ao projeto coletivo da família, pedra de toque da organização social. A família tradicional, mais que simples "grupo doméstico extenso", era o *Tronco;* a terra, além de objeto de trabalho, era o patrimônio desse tronco; a produção familiar significava bem mais que a força de trabalho doméstica: significava a hierarquia familiar.

Se o *pai,* em todos os casos, encarna a família, o sucessor encarna a Casa, no contexto do Sul, e o Sítio, no contexto do Nordeste. É nesses contextos que se compreende a "expropriação" de uns para que outros possam se manter *pais,* guardiões da tradição[41].

O coletivismo interno da família tem sido um dos fatores de permanência do campesinato através da história, mas hoje, ele parece se chocar com projetos individuais. Tal coletivismo expressa a oposição entre o "nosso" e o "do outro"; supondo a subordinação do destino individual à coletividade, ele pode se tornar uma das fontes da crise do campesinato. O que ocorre entre os colonos do Sul é o mesmo que ocorreu na Europa. Como mostra Tepicht:

> .. é precisamente esse coletivismo interno rigoroso que se torna uma das fontes de sua crise. O conflito entre os "menores de trinta anos" e seus pais...; a impossibilidade de se afirmar no trabalho e de dispor materialmente de si mesmos, estimulam a partida dos mais dinâmicos, engendrando o envelhecimento do "pessoal" dos estabelecimentos camponeses, o abandono daqueles que ficam, afinal, sem herdeiros. Os esforços para se adaptar às novas exigências do tempo... agravam sua situação financeira, sem resolver, contudo, seus conflitos internos. O que foi um dos traços mais antigos e mais duráveis da economia camponesa torna-se um dos fatores de sua inevitável ruptura (Tepicht, 1973: 24).

Bourdieu (1962) também aponta as mudanças que transformam a primogenitura de privilégio em prisão e que dificultam a realização das práticas matrimoniais (e seu corolário, o celibato) que asseguravam a preservação do patrimônio. O coletivismo interno começa a apresentar rachaduras que se expressam pela recusa dos filhos em aceitar o destino camponês. No Sul do Brasil, também se nega a condição de herdeiro, assim como a de não-herdeiro; invocando o Código Civil, introduz-se, através dele, uma outra lógica, a da

---

41 Também no Sul, o deserdamento dificilmente pode ser considerado uma "exploração". No caso das mulheres, a herança é compensada pelo dote e no caso dos homens, pelo treinamento necessário para a vida na cidade, hoje, ou pelo investimento que possibilita estabelecer-se numa colônia nova. Até hoje, boa parte dos deserdados ingressa no clero. A elite eclesiástica e a elite burguesa atual têm sua origem, em boa parte, nos deserdados.

igualdade, no universo da *colônia*. Infringe-se o código matrimonial, casando-se com "estranhos" e recusando o casamento socialmente reprodutivo. Nega-se o valor do patrimônio familiar e se repensa a terra como mercadoria e como propriedade do indivíduo, livre para dela dispor como se quiser. Pode-se dizer, numa metáfora, que os ancestrais estão sendo mortos, ou "desenterrados" do solo que simbolicamente lhes pertence.

Com a emergência de projetos de vida individuais, a migração muda de significado. De uma migração estruturante (a dos não-herdeiros), passa-se para uma migração desestruturante, ditada, não mais pelos interesses da Casa-Tronco, mas pelos interesses do indivíduo[42]. Desnaturaliza-se um *habitus* que a história, em outro momento, naturalizou. Se, na situação tradicional, o não-herdeiro era a vítima estrutural do sacrifício reprodutivo do todo, vítima essa socialmente designada e, por isso, resignada, como diz Bourdieu (1962), hoje é o herdeiro que começa a se perceber como vítima. O herdeiro era herdado pela terra. A crise se instala, sobretudo, quando ele se recusa a continuar pertencendo à terra, isto é, quando começa a se perceber como indivíduo. Os guardiões da ordem começam a não mais poder impor a submissão "espontânea", à medida em que novas avenidas se abrem e a migração, que era um cálculo coletivo, se torna um cálculo individual desorganizador da coletividade.

Podemos voltar, agora mais bem informados, às observações de Loureiro para o grupo que ela estudou em São Paulo. Se sua análise obscurece a compreensão de uma lógica camponesa, fundada nos princípios de uma ordem moral, e do significado de uma tradição camponesa, a autora, no entanto, detectou rachaduras no coletivismo familiar, tão significativas como aquelas observadas entre os *colonos* teuto-brasileiros. É o que expressam as palavras de uma filha: "Bem que eu queria trabalhar só de camarada prá ganhá um dinheiro que é meu, mas não posso, porque tenho que trabalhá para o pai". As palavras dessa filha são coerentes com a opinião de Loureiro, mas o mais significativo é que aquela filha percebe o trabalho familiar como *trabalho para o pai*, como se este último deixasse de encarnar a totalidade da família para se

42. Valeria a pena estudar o significado das migrações recentes para a nova fronteira do Centro-Oeste. Poderiam elas de alguma maneira contribuir para uma reversão do processo, no sentido de afastar os não-herdeiros do patrimônio original? Vale aqui uma comparação com a migração de *nisseis* e de *sanseis* para o Brasil Central: ao que parece, trata-se da migração do filho nº 2, permanecendo o primogênito na terra original. Nesse caso, de nipo-brasileiros, mantém-se a tradição da *casa* japonesa, paralelamente a uma considerável modernização tecnológica.

tomar o pai patrão. Igualmente significativo, contudo, é que os filhos continuem a aceitar o deserdamento (isto é, a unigenitura) e continuem a trabalhar para o pai.

Parece surgir, nesses casos, uma tensão entre o trabalhar *para nós* e o trabalhar *para mim*, quando era o primeiro que assegurava o não trabalhar *para o outro*. É como se, no movimento constante de reintegração a uma sociedade global em transformação, o filho realizasse uma "descoberta do outro", de uma alteridade não-tradicional de novos valores, estabelecendo, com isso, o estranhamento de seu próprio universo e sua desnaturalização. É como se realizasse, à sua maneira, pela experiência, um equivalente ao encontro etnográfico. Ao fazê-lo, descobre o cativeiro no interior da família, enquanto seu pai percebia o cativeiro como a negação da família. O coletivismo que possibilitava ser liberto é reinterpretado como sujeição.

O trânsito da família liberta para o indivíduo livre pode representar a dissolução da ordem moral. Pode representar também, em muitos casos, a proletarização.

Conclusão

Depois de ter examinado as falas de sitiantes, colonos, agricultores, etc., devo agora realizar o passo que liga essas falas, isto é, o corpo etnográfico às "falas" dos antropólogos, isto é, ao corpo teórico. Por outro lado, desejo estabelecer algumas ligações preliminares com o pensamento social ocidental e suas transformações ao longo da história.

1. Categorias Culturais e Categorias Antropológicas

Procurei neste trabalho dar sentido a determinadas categorias culturais que me parecem centrais, em sua articulação recíproca, para a construção do que chamo de campesinidade. Vejo, como já disse, essas categorias como nucleantes de significados. Vejo-as, também, como concreções particulares de uma ética geral; se são específicas de grupos sociais brasileiros, são também definidoras de uma ordem moral. Coloca-se, então, a questão da passagem do particular para o geral, entendido este geral como um modo de ser, encontrado em muitos lugares e em muitos tempos.

Família, trabalho, liberdade, etc., são categorias empíricas que organizam o discurso daqueles que compõem o corpo etnográfico por mim utilizado. Mas são, também, categorias que possibilitam a passagem a outras categorias,

que organizam o discurso antropológico sobre essa mesma gente e, a partir dela, de um modo de ser humano mais geral. As categorias antropológicas que permitem essa passagem do particular etnográfico para o geral teórico são *reciprocidade, honra* e *hierarquia*. Articulando-as entre si e referindo-se às representações daqueles homens concretos, posso me aproximar da construção de uma tradição na qual se inscreve a campesinidade.

Não será, porém, neste trabalho, necessariamente limitado, que realizarei plenamente tal intento. Esta é apenas uma primeira aproximação. Este texto é, por isso, um pré-texto; através de outras aproximações, pretendo chegar ao meu objetivo. Ele é, contudo, suficiente para mostrar que terra, trabalho, família, etc., constituem uma constelação de categorias interdependentes que remetem a um ordenamento moral do mundo.

O Sítio, a *Colônia*, a comunidade da Amazônia e mesmo a fazenda, são territórios de reciprocidade, na medida em que são o espaço da *troca*, em sua oposição ao *negócio* e ao *cativeiro*. Não pretendo explorar aqui o significado pleno da reciprocidade, conceito fundante da antropologia; quero apenas destacar suas relações com a ética da campesinidade. *Troca* não se confude com reciprocidade, pois a primeira corresponde ao que Geertz chama de *experience-near concept*, enquanto a segunda, categoria teórica, corresponde aos *experience-distant concepts*. É, todavia, a noção de reciprocidade, mais do que a noção de troca, que permite entender a campesinidade em sua dimensão mais geral. Isto porque a reciprocidade não significa, necessariamente, a troca, mesmo que a tenha como paradigma. Reciprocidade não implica, necessariamente, a circulação de objetos concretos. O que ressaltei neste trabalho foi o que se poderia chamar de espírito de reciprocidade, em oposição ao que a modernidade individualizante construiu como o espírito da mercadoria, ou o fetiche da mercadoria. O espírito da reciprocidade se afirma pela negação do *negócio*, ainda que nada seja trocado. Inspirado nos escritos de Mauss, de Sahlins e de Polanyi, procuro entender a fala do sitiante.

O sentido da expressão "com parente não se neguceia", produzida num contexto local, ganha significado no contexto geral produzido pela comparação em três planos: a comparação com outros contextos locais; a comparação radical de que fala Dumont (1985), quando, inevitavelmente, contrastamos o outro com o nosso próprio universo de valores; e a comparação com o discurso acadêmico, isto é, entre as categorias culturais e as categorias teóricas. Então, compreender a fala daquele sitiante particular, local, implica passar pela teoria generalizante reintroduzida no particular. O homem do Nordeste que disse essa frase, ou que disse que todo comerciante é ladrão, falou,

a partir de sua experiência imediata, aquilo que os teóricos escreveram, a partir de uma vivência mediada pela teoria.

Os *sitiantes,colonos, agregados, caboclos* ou *agricultores* examinados neste trabalho, já em si diferenciados por distintas histórias, situações e identidades étnicas, como que reproduzem o que outros sujeitos produtores de idéias dizem em lugares ou tempos longíquos, de maneiras distintas na aparência externa das falas e das práticas. É o caso do discurso produzido no grupo estudado por Taussig (1983), quando nele se realiza o pacto com o Diabo. Talvez de forma ainda mais clara na situação agonística da *plantation* colombiana do que no *Sítio* nordestino, temos em jogo o valor de uso como valor social e o espírito da reciprocidade. São discursos que, não obstante locais, e que possuem uma especificidade que não deve ser dissolvida, se revelam gerais, através da comparação. Trata-se, contudo, de um geral com nova especificidade, aquela da campesinidade como ordem moral, como um modo de ser, não local, mas específico, distinto quando contrastado à ordem da modernidade. As falas examinadas são discursos que constroem o *mundo* e o mundo que constroem é o da humanidade e não apenas da localidade. É a construção axiológica de como deve ser o mundo, ou, por vezes, de como ele foi antes da chegada da Besta-fera[43].

Como eu disse antes, o esprírito da reciprocidade não implica, necessariamente, em coisas trocadas. Ele se afirma, também, enquanto um princípio moral, pela negação do espírito do lucro, como já havia observado Polanyi (1971) para a Europa do século XVIII. No entanto, a etnografia da fazenda realizada por Motta Santos e a etnografia do *ajuri* feita por Magalhães Lima, assim como a referência que fiz a Sahlins (1978), revelam que, em outro plano de interpretação, o que é trocado é altamente significativo. Como ressaltou Motta Santos, a prática da troca é uma linguagem e, segundo minha interpretação, é uma linguagem que fala com os elementos de outra linguagem, articulando entre si categorias nucleantes de significado. O elemento central é a comida. Ela tem um valor social grande demais para ser mercadoria. É por seu valor de uso que ela tem valor de troca no contexto da reciprocidade, onde o dinheiro nenhum valor de troca tem porque pertence ao domínio do mercado. O conceito de valor de troca depende, pois, do contexto ao qual se refe-

43. Pensei em incluir neste trabalho algumas considerações sobre o Cujo. Todavia, o avançado das páginas, que já ameaça ultrapassar os limites do razoável para publicação num periódico, me levou a deixar essa questão para outra oportunidade quando, juntamente com a representação da terra , tratarei do Coisa Ruim e mostrarei seu significado e o da Lei do Cão como símbolos da dissolução da ordem moral.

re. No campo da reciprocidade que estou aqui examinando, quanto maior o valor de uso, tanto maior o valor de troca que possui a coisa trocada. É o caso da comida e poder-se-ia contrastá-la com os famosos braceletes do círculo do Kula, que tem alto valor de uso por causa de seu valor de troca. O valor de uso da comida não se limita às suas qualidades alimentícias; ele envolve também suas qualidades como linguagem, uma linguagem que fala do *pai*, da *família*, do *trabalho*, da *honra* e da *hierarquia*.

Se a *troca* articula categorias culturais num campo semântico unificado, a *reciprocidade*, como conceito antropológico, articula-se com outros conceitos – a honra e a hierarquia – constituindo o campo teórico da ordem moral. Onde se troca comida, e quem troca comida? Onde o valor de uso se sobrepõe ao espírito do lucro?

A reciprocidade não é um princípio de aplicação generalizada. Reciprocidade e generosidade são dois princípios que caminham juntos e se expressam num *idiom of amity* (Fortes, 1970) que pode ser codificado pelo parentesco, como é o caso do *Sítio*. É no interior do *Sítio*, espaço de relações entre famílias pensadas como iguais, que não se *neguceia*. Pela mesma lógica, o parente não pode ser tornado *alugado*[44]. Utilizando as idéias desenvolvidas por Sahlins (1978) em seu ensaio sobre o ensaio de Mauss, eu diria que é no interior do território do Sítio que vigora com plenitude a lei dos homens. Fora dele, vigora a lei das coisas, a "guerra de todos contra todos". A frase que constitui o título, e o principal leitmotiv, deste meu trabalho, replica tantas outras falas, como aquelas registradas por Sahlins (1978: 191):

> "A um estranho poderás emprestar com usura; mas a teu irmão não emprestarás com usura" (Deuteronômio XXIII, 21)
>
> O mercador sempre engana as pessoas. Por isso o comércio intra-regional é desaprovado, enquanto o comércio inter-regional dá ao mercador Kapauku prestígio e lucro (Pospisil, 1958: 127)
>
> Ganhar à custa de outras comunidades, particularmente as mais distantes, e mais especialmente aquelas consideradas estranhas, não é odioso aos usos e costumes domésticos (Veblen, 1915: 46).

---

44. É interessante observar o paralelismo entre essas representações e aquelas da França do século XVIII, onde as transformações na oficina artesanal, na direção da diferenciação social entre o mestre (tornado patrão desvinculado da produção direta) e o oficial (tornado assalariado), metamorfosearam os *compagnons* (termo que designa igualdade) em *alloués*. Tornavam-se *à louer*, isto é, para alugar. *Alugado* no Nordeste de hoje, ou *alloués* na França de ontem, são os homens tornados mercadorias. Para o caso francês, ver Darnton (1986).

> Os moralistas Siuai afirmam que os vizinhos devem ser amigos e mutuamente confiantes, enquanto pessoas de lugares distantes são perigosas e não merecem considerações morais... o comércio com estranhos pode ser guiado pelo 'caveat emptor' (Oliver, 1955: 82).

A reciprocidade, seja como troca obrigatória, seja como o espírito que se opõe ao da mercadoria, opera no interior do *Sítio* (ou de outras construções sociais análogas) porque este sendo um território de reciprocidade, é também um campo de hora. O princípio em jogo é o da *honra e não o da honestidade*. A honestidade é devida a todo e qualquer *indivíduo,* no contexto da construção cristã do mundo, que transforma o estranho em próximo. Na concepção cristã, o irmão a que se refere a citação do Deutoronômio, é a humanidade, constituída por indivíduos morais *em sua relação com* Deus, pai dessa humanidade. No universo que estamos examinando, a honra delimita um campo específico para o jogo da reciprocidade, como bem mostra Bourdieu (1977), onde as práticas são obrigatórias, pois o que, realmente, está em jogo é o *todo* (a comunidade, a "casa", etc.). Se a reciprocidade exige um outro para que possa haver a troca, ela supõe, também, a construção de um *nós* que se contrapõe a um outro *outro* – o estranho. Esse nós é constituído por iguais em honra. Por isso, a reciprocidade se realiza no interior de um território que é, também, um espaço de identidade[45].

A reciprocidade opera, então, no contexto da honra. Ela se dá, independentemente das diferenças econômicas ou sociais que possam existir no interior do *Sítio,* entre pessoas que são iguais em honra, pois a reciprocidade é uma questão de ponto de honra (Bourdieu, 1977). Por outro lado, a reciprocidade obrigatória e a honra – pois a reciprocidade só é possível entre pessoas (e não indivíduos) com senso de honra que encarnam a honra do grupo que representam: a família, a parentela ou o próprio todo englobante que constitui o campo de honra – são os atributos de uma ordem hierárquica. A ordem social, que é guiada pelo princípio da reciprocidade, é guiada, também, pelos princípios da honra e da hierarquia.

---

45. Peço ao leitor que permita um breve retorno à etnografia. Este trabalho já estava pronto quando tive acesso a descrições de comunidades camponesas portuguesas. Os estudos de O'Neill (1984) e de Veiga de Oliveira (1984) revelam algumas características significativas da campesinidade em Portugal. Uma delas é a prática da troca – *adjunto* – entre *famílias* (e não indivíduos); cada família da comunidade deve estar presente, representada por um de seus membros adultos. Por ocasião do Natal, a mesa da ceia deve sempre contar com lugares vagos, que são ocupados pelos ancestrais mortos que compartilham dessa comensalidade, tornando o Natal um culto aos ancestrais. Veiga de Oliveira

Com parente não se neguceia

A questão da honra, como o leitor certamente percebeu, perpassa toda esta minha interpretação. A categoria *trabalho*, além de outros significados que possa ter, na medida em que é constituinte do *pai de família*, é constituinte também da honra do pai e, com ele, da família como um todo. *Trabalho* opõe-se também a *negócio*, atividade enriquecedora, mas desonrante, assim como se opõe à condição de *alugado*. O *alugado* não é pai em sua plenitude: sendo *à louer*, como vimos, é um homem-mercadoria. É através do pai, personagem social, como diria Leenhardt (1978), *relacional e englobante*, provido de honra e de senso de honra, que se realiza o valor-família como concretude específica do valor-hierarquia. Por isso, como mostrei, a *comida*, pela qual se faz a *troca*, é o sinal do pai de família, enquanto cabeça da hierarquia e realizador do trabalho[46]

O trabalho é, também, a condição e o símbolo da liberdade, muito embora, na ambigüidade histórica que ressaltei, a liberdade possa ser conquistada pelo *negócio*. Não há honra sem liberdade, mas a condição da liberdade pode ser, e no caso do *Sítio* certamente é, dada pela subsunção ao todo representado pela comunidade, isto é, pela subordinação da parte ao todo; pela hierarquia

---

compara esse costume com aquele de comunidades dinamarquesas, onde, por ocasião do Natal, a família (viva) dorme sobre palha no chão, pois as camas serão reocupadas pelos ancestrais mortos.

Descrevendo comunidades contemporâneas da região de Barroso, Veiga de Oliveira ressalta sua organização comunitária: a presença de terras de uso coletivo – os *baldios*, correspondentes às *soltas* no Nordeste ou às *largas* no Centro-Oeste brasileiros – assim como a existência de rebanhos coletivos de ovelhas "que cada *casa* levava à vez para os pastos"; a existência de moinho e forno coletivo; a prática do *adjunto* e a presença do touro de cobrição, que também *é do povo*. Este touro possui pasto próprio e estábulo próprio – a *corte do boi* – cuidado por todas as famílias em rodízio. O significado simbólico do touro se torna expresso durante as *chegas*, isto é, lutas entre *touros do povo* de distintas comunidades. "As vitórias ou as derrotas são vividas como actos em que todos os habitantes da aldeia estão comprometidos – o *touro do povo* é o próprio *povo* (Veiga de Oliveira, 1984: 254; grifos do autor). O touro vencedor "é um herói que regressa à aldeia em triunfo"; O touro vencido "é um animal destinado ao talho".

No contexto desta minha interpretação da campesinidade, a presença dos mortos no Natal revela o caráter holístico da *casa* e o touro como que encarna, simultaneamente, os princípios da reciprocidade, da honra "a chega é uma luta entre duas aldéias, para honra ou vergonha de uma e de outra") e da hierarquia (o touro é o *todo*), assim como encarna a identidade da comunidade que se opõe a outras comunidades, com as quais está simbolicamente em guerra.

46. A figura metafórica do pai como cabeça remete, claramente, à relação entre a parte e o todo, tal como a oposição entre direita e esquerda (homem/mulher). A oposição não é simétrica, mas hierárquica (Dumont, 1985).

de uma ordem holista, na conhecida concepção de Dumont. Por outro lado, se o trabalho é o sinal da liberdade, trata-se da liberdade do *nós* e não do *eu;* trata-se da liberdade da hierarquia e não do indivíduo.

O trabalho é, ainda, aquilo que transforma a terra de Deus em patrimônio da família. Família, trabalho e terra, nessa ordem social, constituem um ordenamento moral do mundo onde a terra, mais que coisa, é patrimônio, isto é, pessoa moral. De um lado, a relação do homem com a terra é uma relação de troca recíproca, onde o trabalho fecunda a terra (Garcia Jr., 1983a) que se torna *morada da vida.* A relação com a terra é uma relação moral com a natureza[47]. De outro lado, a relação com a terra-patrimônio é uma relação de honra e de hierarquia. Sendo a terra "aquilo que passa do pai para o filho" (sentido original do termo patrimônio), e não pertencendo nem ao pai nem ao filho mas ao todo expresso pela família, é o patrimônio que materializa a honra da família, mais notadamente da Casa, que constitui ponto de honra para o pai[48]. Terra e pai expressam o princípio da hierarquia em seu sentido mais fundamental de relação entre a parte e o todo, entre o englobado e o englobante. Enquanto patrimônio, que pode ser de uma família, de uma Casa ou de uma comunidade organizada pelo parentesco (como o *Sítio* no Brasil e a *Zadruga* eslava, por exemplo), a terra subsume o indivíduo, pois este só existe como guardião do patrimônio de um conjunto que engloba os mortos, os vivos e os que virão a nascer. A terra, por sua vez, só existe como *traditio*. É só quando ela se torna mercadoria que ela se descola da tradição e do todo para aderir ao indivíduo. Ela deixa de ser da ordem da moralidade, como coisa que é também pessoa, para ser da ordem da racionalidade, como objeto, coisa radicalmente separada da pessoa.

---

47. Essa relação moral com a natureza, relação de troca, é também expressa, na Amazônia, pelo conceito de Curupira, tal como analisado por Lins e Silva (1977). A destruição da mata – parte fundamental do tripé em que assenta a reprodução do grupo caboclo estudado por essa autora, juntamente com o roçado e a casa – por empresas modernas, só pode ser entendida pelo caboclo através da explicação de que "os curupira foram embora". É um plano de concepção moral da atividade produtiva análogo às representações dos Mbuti sobre suas relações com a floresta (Turnbull, 1966), e à famosa noção de *Hau,* pedra angular para a construção da teoria da reciprocidade (Mauss, 1967 e Sahlins, 1978). A noção de curupira remete à noção da natureza como pessoa, isto é, a um ordenamento do cosmo onde não se separam as coisas das pessoas; a um ordenamento holista do mundo.

48. É neste contexto teórico que Bourdieu (1972) mostra que, na *maison* camponesa da França, o patrimônio é o verdadeiro sujeito das práticas matrimoniais, visto que o sentido destas é preservar a indivisibilidade desse patrimônio e, com ela, a honra da Casa. A noção de aliança (que supõe a possibilidade de *mésalliance*) ganha um sentido distinto do da "teoria da aliança" de Lévi-Strauss.

Terra, trabalho família e outras categorias culturais aqui consideradas se interpenetram e não podem ser consideradas separadamente. Pensar trabalho é pensar terra e família; pensar troca é pensar pai, uma vez que a troca se faz entre pais de família, enquanto pessoas morais, e não entre indivíduos. Não são pensadas separadamente porque são categorias de um universo concebido holisticamente. Por outro lado, pelo menos no contexto deste meu trabalho, honra, reciprocidade e hierarquia também não se pensam separadamente; são conceitos teóricos que se interpenetram na constituição da ordem moral que chamo de campesinidade[49].

2. *De Aristóteles ao sitiante: As idéias "Nativas" e as Idéias Eruditas*

Se é possível comparar as categorias culturais com as categorias teóricas, para dar um sentido geral ao particularismo das primeiras, é possível, também, e com o mesmo fito, compará-las com o pensamento erudito. Este pode, igualmente ser visto como a construção de uma teoria, ainda que não uma teoria daquilo que *é*, mas daquilo que *deve ser*. Por outro lado, tal como as representações de nossos informantes "nativos", são igualmente uma construção do mundo.

As falas aqui consideradas são, como disse, uma construção axiológica de como deve ser o mundo. São falas que reproduzem o que eu chamaria um "discurso aristotélico" – a oposição entre a arte de aquisição e a arte de enriquecer – ou um discurso escolástico (que pode ser visto como a cristianização do pensamento aristotélico), enquanto condenação do *turpe lucrum*. Se podemos entender a fala do povo a partir do escrito erudito, podemos, por outro lado, (re)ler e melhor entender o escrito pela fala do povo , pois trata-se do povo de hoje, acessível ao antropólogo. Do povo de ontem não é possível reter a fala; dele temos apenas o registro documental, isto é, a fala que se tornou escrito, geralmente, pelas mãos de um erudito (pois, pelo menos, sabia escrever e, em o fazendo, utilizou os códigos de uma cultura não oral).

Constitui-se, então, no meu texto e no de tantos outros antropólogos, uma relação entre o chamado "pensamento social" (expressão pela qual os aca-

49. Se esses conceitos se articulam na constituição da ordem moral, tal articulação é, porém, ela mesma, hierárquica: não é possível falar de reciprocidade sem falar de honra e de hierarquia (holismo); não é possível falar de honra sem falar de hierarquia; mas, se a reciprocidade e a honra constituem a hierarquia, neste contexto, não o fazem, necessariamente, em outros contextos. Nestes, o fundamental pode ser a religião e a relação puro/impuro. Por isso, a noção de hierarquia é relativamente independente das outras duas: pode-se falar de uma ordem holista sem falar de honra ou reciprocidade.

dêmicos designam as representações e construções do mundo, através da palavra escrita, daqueles que pertencem ao seu próprio estamento: os eruditos) e as "representações nativas" (expressão pela qual os acadêmicos designam o pensamento social do povo, pela fala). Aristóteles, Tomás de Aquino, Lutero, Quesnay, entre outros, são pensadores sociais fundamentais para o entendimento da tradição em que se inscreve essa ética que chamo de campesinidade. Podem ser tomados como marcos de uma moralidade que, a partir do século XVIII, sofre uma mudança radical. Essa mudança já se prenuncia muito antes, é claro, com o cristianismo emergente do Renascimento, etc. Mas, no século XVIII produz-se como que uma precipitação de tendências, quando a razão, o indivíduo, o contrato lockeano-rousseaniano, a (meta) física newtoniana atomizante do universo, a mercadoria, etc., se articulam numa nova construção do mundo.

Não desejo examinar aqui em detalhe as relações entre a ética camponesa e o pensamento social. É, sem dúvida, muito interessante constatar que sitiantes analfabetos ou proletários neófitos da Colômbia percebam o mundo, ou o construam idealmente, através dos mesmos valores formulados por pensadores eruditos, cujos escritos nunca leram. Não é menos interessante que as concepções sobre o patrimônio e a família, duas entidades quase sagradas, sejam tão próximas àquelas tão bem descritas por Coulanges (1981) para o mundo greco-romano agrário. Ou que o valor-família, central para a campesinidade, esteja presente nas formulações de tantos pensadores e mesmo de "representações coletivas", que constroem a sociedade sobre a matriz da família. Esta é uma questão que será tratada em outro trabalho. Quero lembrar aqui apenas a profundidade das mudanças na concepção do mundo que abalaram o Ocidente, a partir do século XVIII, criando uma nova cosmologia, atomizada no plano da natureza e individualizada no plano da sociedade, em tudo oposta ao mundo relacional anterior e no qual se inscreve o modo de ver que caracteriza a campesinidade: o mundo do valor de uso, da honra, da hierarquia, da reciprocidade, da *oeconomia*. Tawney (1964) nos mostra o sentido da revolução moral gerada pelo surgimento de novas concepções religiosas que fundamentam eticamente o novo mundo. O *turpe lucrum*, antes pecaminoso, se torna santo. O que era um perigo para a alma se transforma na modalidade mais radical da modernidade, em sinal evidente da salvação dessa alma. O puritanismo, eminentemente utilitarista, transforma o pecado em virtude:

> "a mudança de padrões morais que transformaram uma fraqueza natural num ornamento do espírito, e canonizaram como virtudes econômicas os hábitos que uma era anterior havia denunciado como vícios" (Tawney, 1964: 2).

Como observa Taussig (1983), ocorreu um "holocausto moral" na alma da sociedade ocidental com a passagem para um mundo onde a natureza "de Deus" e o trabalho do Homem são redefinidos como mercadoria. Ao mesmo tempo, como mostra Dumont (1977), o todo é substituído pelas partes, no plano do pensamento. Teólogos, sejam escolásticos, reformadores ou contra-reformadores, ou puritanos são, é claro, pensadores sociais, pois não pensam apenas a relação com Deus, mas, igualmente, as relações entre os homens. São, além disso, não apenas pensadores, mas agentes ativos de um proselitismo social.

Aristóteles, quando "descobre a economia", na feliz expressão de Polanyi (1975), já prevê o que ocorreria milênios depois. A ética camponesa que replica os postulados da ética aristotélica se choca com essa nova ordem das coisas, pois, para ela, o direito das pessoas se sobrepõe ao direito das coisas. Na *oeconomia*, as pessoas são mais importantes que os bens materiais e sua qualidade é de maior relevância que a quantidade dos bens que constituem a riqueza (Aristóteles, 1985: 31). "A arte natural de enriquecer pertence à economia doméstica, enquanto a outra pertence ao comércio... pelo sistema de permutas" (Aristóteles, 1985: 26). Esta segunda arte é contrária à natureza. O ramo de atividades pertencente à economia doméstica

> ... é necessário e louvável, enquanto o ramo ligado à permuta é justamente censurado... ele não é conforme à natureza e nele *alguns homens ganham à custa de* outros. Sendo assim, a usura é detestada com muita razão, pois seu ganho vem do próprio dinheiro, e não *daquilo que levou à sua invenção* (o trabalho)... essa forma de ganhar dinheiro é de todas a mais contrária à natureza (Aristóteles, 1985: 28; grifos meus).

O dito (escrito) de Aristóteles é o dito (falado) do sitiante. Vale lembrar o que dizia este último: "no negócio sempre um sai ganhando e o outro sai perdendo". Vale lembrar, também, o que diziam os agricultores-negociantes da Paraíba: todo negociante é ladrão. Só é honrado, e conforme com a natureza, o ganho transparente provindo do trabalho; é desonrado o lucro invisível (contrário à natureza) derivado do negócio.

As idéias de Aristóteles correram mundo e, na base delas, está a distinção entre o valor de uso e o valor de troca, distinção essa que não é apenas do plano da economia, mas da ordenação do mundo. A ética aristotélica informou profundamente o pensamento social cristão, notadamente, em sua forma escolástica. Tanto quanto para Aristóteles, o comércio era percebido como contrário à natureza. O próprio Lutero, fundamentalmente um agostiniano em sua ética econômica e social, que se rebelara contra a Igreja, justamente, por-

que esta aderira ao abominável lucro, nutria acentuada desconfiança dos comerciantes. O capitalismo nascente em seu tempo, com a gradativa imposição das leis do mercado por cima das regras da sociedade, eram por ele vistas como obra do Demônio, a mesma Besta-fera de nossos camponeses. Como diz Taussig, ao formular tais idéias, Lutero apenas dava voz à revolta e ao sofrimento causados pela expansão do "motivo do lucro" e pela subjugação do direito dos homens pelas leis da mercadoria. Paradoxalmente, contudo, Lutero inicia um movimento social que conduziria, *malgré lui*, ao espírito do capitalismo. Ao se confrontar com a Igreja (aliando-se ao Príncipe), inicia o desmonte de um edifício hierárquico e, juntamente com o restabelecimento da ligação direta entre o homem (indivíduo) e Deus, desencadeia um processo que, à semelhança de uma bola de neve lançada morro abaixo, cresce cada vez mais e se transforma numa avalanche ideológica. No entanto, Lutero era, no que concerne seu pensamento social, um escolástico. O próprio Marx que, em essência, postulou o retorno do direito das pessoas, era herdeiro de Aristóteles, quanto à moralidade do valor de uso. Ou, como dizia ironicamente Tawney (1964), Marx foi o último dos escolásticos. Se Marx institui o indivíduo, como quer Dumont (1977), institui, ao mesmo tempo, uma nova modalidade de ordem moral que nega o indivíduo-mercadoria. Essa longa corrente de pensamento implica uma concepção de natureza humana radicalmente distinta daquela que se instaura a partir de Locke[50] e, mais ainda, daquela expressa pela Fábula das Abelhas. Se o mundo em geral seguiu as abelhas, a campesinidade permaneceu aristotélico-escolástica.

O comércio, como vimos, deve ficar afastado da casa (e poder-se-ia especular sobre a relação entre a casa e o "lar", concepção originalmente grecoromana de um espaço sagrado). Deve ficar longe, também, pelo menos no Nordeste, do espaço camponês em geral. Deve ficar na cidade, tal como na Europa até o advento dos tempos modernos. Como mostra Polanyi (1971), na Europa medieval, o mercado não organizava a sociedade agrária[51] e a praça

---

50. Convém lembrar que, se Marx é herdeiro das novas idéias sobre o contrato social e do iluminismo racionalizante, pois ocupa um ponto na história posterior ao século XVIII, é também um restaurador da ética que antecede este século tão revolucionário.

51. Polanyi, ao tratar da "grande transformação", demonstra que, na Europa agrária, até o século XVIII, vigorava uma economia enquanto "processo instituído". Esta economia fundava-se nos princípios da reciprocidade, da autarquia, do *oikos*. Outras fontes permitem supor que o parentesco era um organizador básico dessa sociedade, como permanece sendo no campesinato contemporâneo das partes menos mercantilizadas da Europa contemporânea (Hammel, 1968).

de mercado devia ficar afastada da ordem moral. Se na Grécia, como mostra Finley (1975), o comércio não concedia a cidadania e devia ficar fisicamente marginalizado, na Europa do Antigo Regime, os muros da cidade destinavam-se, não só a proteger o burgo, mas, também, a impedir que a cidade invadisse o *mundus* agrário, isto é, a proteger a ordem moral da reciprocidade e do valor de uso contra a invasão do espírito do lucro. Se a contenção do comércio ao espaço da cidade – espaço do *imundus* – obedecia a projetos de poder político, isto não elimina a antinomia simbólica em foco. Significativamente, o comércio era, justa ou injustamente, associado à figura do judeu, e não só o comércio, mas o *geld motif* (motivo do dinheiro) em geral. O comércio era a atividade do Anti-Cristo. Pode-se especular uma possível relação entre a invisibilidade do lucro e o simbolismo da "escuridão", aquilo que não é "às claras". Vale especular, também, sobre a idéia de que "o segredo é a alma do negócio". Se este segredo, que se contrapõe à transparência do ganho pelo trabalho, é a alma do negócio, não seria uma alma vendida ao Demônio?

Quando se formula, ainda na época medieval, a idéia de que *Die Stadt huft macht Frei* (o ar da cidade torna livre), inaugura-se uma nova concepção de liberdade. Surge o burguês (do burgo) como cidadão (da cidade). A nova cidade já não é a "cidade antiga" de Coulanges, eminentemente holística: ela é o lugar do indivíduo e não da hierarquia. Na cidade, não é o *trabalho* que encarna a honra e institui o *pai de família* como ser relacional. Será nessa cidade que, mais tarde, o "tino comercial" revelará a graça, ou a vocação, do indivíduo.

A reciprocidade é o contrato social do camponês hierárquico no interior do todo que é a comunidade. Fora desta, prevalece um estado de natureza hobbesiano, analogamente às relações entre nações (em contraste com as relações internas) postuladas pelo autor do Leviatã. Fora, e contra o universo camponês, constrói-se outro contrato social, individualizante, e chega-se mesmo a reinstaurar o estado de natureza como lei da sociedade[52] tal como implícito no puritanismo utilitarista e explícito na Fábula das Abelhas. A leitura dessa fábula e a leitura da fala camponesa iluminam a passagem da moralidade para a racionalidade.

---

52. A rigor, a noção de sociedade como ordem moral, campo das regras derivadas do Deus da cristandade medieval, tende a ser substituída, ou, pelo menos, dominada, pela noção de economia, campo das leis derivadas da natureza e colocadas no mesmo plano das leis da física. Entre as duas noções polares, medeia o contrato social do racionalismo que pode ser formulado sem recurso a Deus, substituído este pela Razão.

Não se pode aceitar de pleno a noção de Le Roy Ladurie (Apud Darnton, 1986) de que a história da aldeia é uma *histoire immobile*. Há que pensar, contudo, que a história que produz os novos pensadores que pensam a sociedade como um contrato entre os indivíduos não é a história das aldeias, mas das cidades. Se a história não é imóvel, ela tem velocidades diferenciadas e, na aldeia, ela é mais lenta. A história da aldeia não é a história da cidade; no mundo do iluminismo, a aldeia continuou não iluminada (Darnton, 1986); no mundo da razão positiva e do objetivismo, permanece a moralidade subjetiva do *mundus* da tradição; no mundo do indivíduo, a terra se torna livre para o mercado, mas, na aldeia, ela permanece patrimônio, expressivo de uma ordem hierárquica. Ambiguamente, o camponês europeu ou o sitiante brasileiro realizam uma ética tradicional fundada na reciprocidade, na honra e na hierarquia, mas não permanecem à margem da história.

Na verdade, se os pensadores eruditos e os aldeões pertencem a mundos distitntos, esses mundos não são separados. De um lado, as concepções sofisticadas dos eruditos, como, por exemplo, o conceito de riqueza de Quesnay, são como que extraídas de um universo de representações agrárias que incorporam valores camponeses (muito embora Quesnay fosse, claramente, um advogado da modernização mercantilista da agricultura). A concepção de trabalho do campesinato brasileiro é, por seu lado, claramente "fisiocrática". O valor-família que orienta a ordem social camponesa também encontra sua correspondência no pensamento erudito, de Aristóteles a Hobbes, passando pelo pensamento escolástico. A não-separação entre esses dois mundos, erudito e popular, é muito bem evidenciada por Ginzburg (1987). Analisando o caso de um moleiro aldeão italiano do século XVI, submetido ao Tribunal do Santo Ofício, o autor mostra como esse aldeão tinha seu pensamento fortemente influenciado pela leitura de textos eruditos. Seu depoimento é, ao mesmo tempo, extremamente confuso e surpreendentemente moderno. Confuso, porque sua leitura daqueles textos era filtrada pela cultura oral da tradição camponesa a que pertencia, resultando desse filtro uma interpretação materialista da teologia inaceitável para a Igreja. Moderna, porque o moleiro se antecipa aos próprios eruditos na formulação de uma noção de contrato social fundada na igualdade e na liberdade. Ainda que nunca tivesse lido as obras de Lutero, as idéias deste circulavam pelo ambiente camponês italiano associadas a uma série de heresias, como a dos anabatistas. Segundo Ginzburg, o moleiro não teria pensado o que pensou se já não tivesse sido deflagrada e, de certa forma, popularizada a idéia de livre-arbítrio, e se não tivesse sido inventada a imprensa, que colocou à sua disposição um conjunto de textos de larga circula-

ção, nem sempre conformes com a ortodoxia católica. Tais leituras provocaram no moleiro o mesmo choque relativista que provocaram em Montaigne.

Já me referi antes à ambigüidade introduzida pela história no pensar e no agir de pessoas concretas, de carne e osso. No caso brasileiro, assim como na Europa, a chamada "penetração do capitalismo" não se faz só no modo de produção, mas, também, no modo de pensar. Como eu havia dito, a história de cada um encerra, contraditoriamente, a história geral. O trânsito histórico realizado pelo sitiante foi, com a mesma ambigüidade, realizado pelo pensamento social dos eruditos. Se Tomás de Aquino permanece tradicional em sua concepção da família e de uma sociedade hierárquica, ele já começa a construir a idéia moderna de nação; se Lutero expressa os valores camponeses da época, volta-se contra as revoltas camponesas e se alia ao Príncipe; se Quesnay formula uma concepção científica da economia, através de seus *Tableaux*, permanece preso a uma concepção do mundo organizado por Deus; se Hobbes e Locke substituem em suas formulações de pacto social, tão distintas entre si, o Deus holista cristão pelo *deus ex machina* da Razão, substrato do individualismo, não conseguem, contudo, pensar o mundo sem pensar aquele Deus cristão. Os pensadores sociais são homens de seu tempo, mas são, igualmente, sinal dos tempos, debatendo-se entre valores antitéticos que buscam conciliar; com freqüência, seu pensamento está adiante de seu tempo, assim como também estava o do moleiro italiano (submetido à inquisição mais pelo que falava do que pelo que lia), cuja concepção prática da religião era surpreendentemente próxima da atual Teologia da Libertação.

Antes de terminar, devo fazer algumas ressalvas. Repito que meu interesse não é dizer que o sitiante é camponês, mas sim extrair de sua fala e dos valores que ela revela uma ética que caracteriza o que chamo de campesinidade, expressão de uma ordem moral. Pessoas de carne e osso são como disse, ambíguas e se movem em dois mundos. Disso resulta que a campesinidade não é uma prisão cultural. Enquanto pessoa concreta, o sitiante não é radicalmente distinto de pessoas "modernas". Afinal, se ele acha que todo comerciante é ladrão, ele sabe, por outro lado, dedicar-se ao negócio como prática e sabe investir dinheiro. Os valores que focalizei e as práticas tradicionais a que me referi emergem de relações sociais, isto é, são parte de uma ordem social (e não de características psicológicas individuais) historicamente constituída. Se a campesinidade fosse uma prisão – ou se o *habitus* que lhe corresponde o fosse – a migração dos deserdados para a cidade, migração essa que reproduz o campesinato, resultaria na marginalização daqueles migrantes, e não, como ocorre, em sua ascensão social no meio urbano. Volto a

repetir que a tradição não impede a modernização; no plano das nações, o melhor exemplo talvez seja o do Japão: a mais moderna tecnologia e o mais eficiente *marketing* num país que permanece uma *société à maison,* hierarquicamente organizada sobre um modelo de família[53]

A campesinidade, em sua rejeição do negócio e do lucro dele resultante, não significa que camponeses sejam, necessariamente, pobres. Certamente, não são magnatas, mas os colonos do Sul vivem bem e não deixam de ser camponeses por contarem em suas casas com comodidades tais como refrigerador, *freezer* ou aparelhos de TV. E entre os sitiantes do Nordeste não deixa de ocorrer uma espécie de acumulação a partir do trabalho (Garcia Jr., 1983a). Nem o sitiante nem Aristóteles advogam o voto de pobreza:

> Há, portanto, uma espécie de arte de aquisição que é por natureza uma parte da economia doméstica, uma vez que esta deve ter disponível, ou proporcionar, ela mesma, as coisas passíveis de acumulação necessárias à vida e úteis à comunidade composta pela família ou pela cidade... há uma arte de aquisição, naturalmente pertencente ao chefe de família e ao estadista... a arte de obter riqueza através dos frutos da terra e dos animais pode ser praticada naturalmente por todos... Os bens são um dos elementos constituintes da família e a arte de enriquecer é parte da função do chefe de família. (Aristóteles, 1985: 17, 24, 25)

Categorias de representação são historicamente constituídas e historicamente constituintes. O que é *sujeição* num momento pode deixar de sê-lo num momento seguinte; depende, também, do contexto a que se refere[54] Categorias culturais são elementos de estruturas de significados que dão sentido à ordem social produzida pela história, assim como permitem uma interpretação da história pelos próprios sujeitos/objetos desta. Mas, elas também se transformam com a história: são inerentes, não à sociedade, mas à ordem social que a configura em determinado momento. Transformando-se a ordem social, transformam-se as estruturas de significados que contêm essas categorias de representação.

---

53. Se a tradição pode ser o meio para se realizar a modernização produtiva, recoloca-se a velha questão da relação entre forças produtivas, de um lado, e relações sociais e valores, de outro.

54. No sertão do Nordeste, sujeição ou cativeiro significa o trabalho assalariado, enquanto o domínio sobre a terra, mesmo sob a forma de arrendamento, caracteriza o trabalho livre. A sujeição significa aí a necessidade de trabalhar *pros outros,* obedecendo aos horários destes. Na Zona da Mata de Pernambuco, a sujeição corresponde a uma forma específica de assalariamento: o trabalho permanente em oposição ao trabalho volante, este último considerado mais livre (Pandolfi; 1987).

Este trabalho foi apenas uma primeira aproximação a um tema complexo. Foi, como disse, um pré-texto. Foi, por outro lado, um pretexto, pois as reflexões sobre a campesinidade me conduziram a questões mais vastas, como a teologia cristã e o pensamento social constitutivo da tradição ocidental; ou ainda, a questões relativas ao valor-família como matriz para o pensar-se a sociedade e a religião. Levou-me, ainda, a outras questões camponesas, como a moralidade dos movimentos messiânicos. Não chego, então, a uma conclusão, mas a um novo começo. Por ora, limito-me a essa primeira apresentação do *Homo moralis*.

Agradecimentos

Agradeço a Alcida Rita Ramos por seus comentários críticos e a Ellen F Woortmann pela crítica e pelas sugestões que enriqueceram minhas fontes etnográficas

BIBLIOGRAFIA

ARENSBERG, C. M. 1959. *The Irish Countryman.* Gloucester: Peter Smith.

ARISTÓTELES. 1985. *Política.* Brasília: Editora Universidade de Brasília.

BOURDIEU, P. 1962. Célibat et Condition Paysanne. *Études Rurales,* 5-6: 31-71.

——————— 1977. *Outline of a Theory of Practice.* Cambridge: Cambridge University Press.

——————— 1980. Le Sens Pratique. Paris: Éditions Minuit.

BRANDÃO, C. R. 1981. *Plantar, Colher, Comer.* Rio de Janeiro: Graal.

BURGUIÈRE, A. 1986. Les Cent et Une Familles de l'Europe. In *Histoire de la Famille* (A. Burguière et alli, orgs.). Paris: Armand Colin: 17-92.

BURTT, E. A. 1983. *As Bases Metafísicas da Ciência Moderna.* Brasília: Editora Universidade de Brasília.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. 1984. Leitura e Cultura de uma Perspectiva Antropológica. *Série Antropologia,* 43, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.

CARNEIRO, M. J. 1983. Família e Processo de Trabalho na Agricultura. Trabalho apresentado ao Grupo de Trabalho "Família e Sociedade", 7º Encontro Anual da ANPOCS, Águas de São Pedro.

CARVALHO, J. J. 1987. O Jogo das Bolinhas de Vidro: Uma Simbólica da Masculinidade. *Série Antropologia,* Nº 56, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.

CHAYANOV, A. V. 1966. *The Theory of Peasant Economy.* Illinois: Irwin.

COULANGES, F. 1981. *A Cidade Antiga.* Brasília: Editora Universidade de Brasília.

DARNTON, R. 1986. *O Grande Massacre dos Gatos.* Rio de Janeiro: Graal.

DELBOS, G. 1982. Leaving Agriculture; Remaining Peasant, *Man,* Vol. 17, Nº 4: 747-765.

DUMONT, L. 1977. *From Mandeville to Marx.* Chicago: The University of Chicago Press.

——————— 1985. *O Individualismo: Uma Perspectiva Antropológica da Ideologia Moderna.* Rio de Janeiro: Rocco.

FINLEY, M. I. 1975. *L'Économie Antique*. Paris: Éditions Minuit.
FORTES, M. 1970. *Kinship and the Social Order*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
GALESKI, B. 1975. *Basic Concepts of Rural Sociology*. Manchester: Manchester University Press.
GARCIA, M. F. 1984. *Feira e Trabalhadores Rurais*. Tese de Doutorado, Museu Nacional - UFRJ, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Rio de Janeiro.
GARCIA JR., A. 1983a. *Terra de Trabalho*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra.
———— 1983b. *Sul: O Caminho do Roçado*. Tese de Doutorado, Museu Nacional - UFRJ, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Rio de Janeiro.
GEERTZ, C. 1975. *The Interpretation of Cultures*. Londres: Hutchinson.
GINZBURG, C. 1987. *O Queijo e os Vermes. O Cotidiano e as Idéias de um Moleiro Perseguido Pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras.
GREVEN, P. J. 1970. *Four Generations. Population, Land and Family in Colonial Andover*. Ithaca: Cornell University Press.
HAMMEL, E. A. 1968. *Alternative Social Structure and Ritual Relations in the Balcans*. Nova Jersey: Prentice Hall.
HEREDIA, B. A. 1979. *A Morada da Vida*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra.
KENNA, M. 1986. Des Terres, des Prénoms et des Sépultures: Propriétés et Devoirs Rituels sur une Isle Grècque. In *Les Sociétés Rurales de la Mediterranée* (B. Kayser, org.). Aix-en-Provence: Édisud: 161-171.
LEÃO, E. A. 1986. "A Duplicidade das Regras numa Colônia Agrícola". Trabalho apresentado ao Grupo de Trabalho "Antropologia do Campesinato", 15ª Reunião da Associação Brasileira de Antropologia, Curitiba.
LEENHARDT, M. *Do Kamo. La Persona y el Mito en el Mundo Melanesio*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
LINS E SILVA, T. 1977. "Os Curupira Foram Embora". Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional. Manuscrito.
LOUREIRO, M. R. 1983. "Família e Controle do Processo de Trabalho na Agricultura". Trabalho apresentado ao Grupo de Trabalho "Família e Sociedade", 7º Encontro Anual da ANPOCS, Águas de São Pedro.
MAGALHÃES LIMA, D. 1987. "O Caboclo Amazonense: um Estudo de Antropologia Econômica na Microrregião Solimões-Japurá". Departamento de História e Antropologia, UFPa. Manuscrito.
MAUSS, M. 1967. *The Gift; Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*. Nova Iorque: The Norton Library.
MENDRAS, H. 1976. *Sociétés Paysannes*. Paris: Armand Colin.
MOTTA SANTOS, M. V. 1986. "A Constituição Simbólica da Troca de Alimentos e Trabalho numa Fazenda Tradicional de Goiás". Curso de Doutorado em Antropologia Social, Universidade de Brasília. Manuscrito.
MOURA, M. 1978. *Os Herdeiros da Terra*. São Paulo: Hucitec.
O'NEILL, B. J. 1984. *Proprietários, Lavradores e Jornaleiros*. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
PANDOLFI, M. L. C. A. 1987. O Trabalhador Sertanejo e a Sujeição. *Cadernos de Estudos Sociais*, Vol. 3 Nº 1: 56-69.
POLANYI, K. 1971. *The Great Transformation*. Boston: Beacon Press.
———— 1975. Aristote Découvre l'Économie. In *Les Sys Tèmes Économiques* (K, Polanyi e C. Arensberg, orgs.) Paris: Librairie Larousse: 93-116.
RINALDI MEYER, D. 1979. *A Terra do Santo no Mundo dos Engenhos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
SAHLINS, M. 1978. *Stone Age Economics*. Londres: Tavistock.

SEIFERTH, G. 1985. Herança e Estrutura Familiar Camponesa. *Boletim do Museu Nacional*, Série Antropologia, Nº 52.

SIGAUD, L. 1980. A Nação dos Homens. *Anuário Antropológico/78:* 13-114.

SOARES, L. M. P. 1987. *O Forte e o Fraco; O Dentro e o Fora: Categorias Culturais e Estrutura da Comunidade.* Dissertação de Graduação, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.

SUAREZ, M., K. WOORTMANN, M. V. MOTTA SANTOS e E. F. WOORTMANN. 1983 - Seminário - Saber e Reprodução Camponesa. *Anuário Antropológico/81:* 149-229.

TAUSSIG, M. 1983. *The Devil and Commodity Fetishism in South America.* Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

TAVARES DOS SANTOS, J. V. 1978. *Os Colonos do Vinho.* São Paulo: Hucitec.

TAWNEY, R. H. 1964. *Religion and the Rise of Capitalism.* Londres: John Murray.

TEIXEIRA DA SILVA, F. C. 1981. *Camponeses e Criadores na Formação Social da Miséria.* Dissertação de Mestrado. Departamento de História, Universidade Federal Fluminense.

TEPICHT. J. 1973. *Marxisme et Agriculture: Le Paysan Polonais.* Paris: Armand Colin.

TURNBULL, C. 1966. *Wayward Servants.* Londres: Eyre & Spottiswoode.

TURNER, V. 1969. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure.* Chicago: Aldine Publishing Company.

VEIGA DE OLIVEIRA, E. 1984. *Festividades Cíclicas em Portugal.* Lisboa: Publicações Dom Quixote.

VELHO, O. G. 1972. *Frentes de Expansão e Estrutura Agrária.* Rio de Janeiro: Zahar Editores.

———————— 1982. *Sociedade e Agricultura.* Rio de Janeiro: Zahar Editores.

———————— 1983. Sete Teses Equivocadas sobre a Amazônia. *Religião e Sociedade, Vol. 10: 31-36.*

———————— *1986. O Cativeiro da Besta-fera.* Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Rio de Janeiro: Manuscrito.

VIANNA, A. 1986. *Terra de Casamento.* Comunicação apresentada à 15ª Reunião da Associação Brasileira de Antropologia, Curitiba.

VINHAS DE QUEIROZ, M. 1966. *Messianismo e Conflito Social.* Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira.

WOORTMANN, E. F. 1981. *Sitiantes e Roceiros: A Reprodução Camponesa num Contexto de Pecuarização.* Dissertação de Mestrado, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.

———————— 1983. O Sítio Camponês. *Anuário Antropológico/81:* 164-203.

———————— 1985. Parentesco e Reprodução Camponesa. *Ciências Sociais Hoje/85:* 192-219.

———————— 1987. "Matrimônio e Patrimônio". Trabalho apresentado ao Seminário "Mulher Rural", Nova Friburgo.

WOORTMANN, K. 1986a. A Comida, a Família e a Construção do Gênero Feminino. *Dados,* Vol. 29, Nº 1: 103-130.

———————— 1986a. Um Único Filho Não É Filho. *Humanidades,* Vol. 10, Ano III: 51-59.